SOPHIA

George Bondor

Dosare metafizice

Reconstrucție hermeneutică și istorie critică

Colecţia **Sophia** este coordonată de George Bondor.

This work was supported by CNCSIS – UEFISCDI,
project number PNII – IDEI 788 / 2008, code 2104, 2009-2011.

Redactor: Dana Lungu
Tehnoredactor: Florentina Crucerescu
Coperta: Manuela Oboroceanu

ISBN 978-973-703-843-2

© Editura Universităţii „Alexandru Ioan Cuza”, 2013
700109 - Iaşi, str. Pinului, nr. 1A, tel./fax: (0232) 314947
http:// www.editura.uaic.ro e-mail: editura@uaic.ro

George Bondor

Dosare metafizice

Reconstrucție hermeneutică şi istorie critică

Editura Universității „Alexandru Ioan Cuza“ Iaşi
2013

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BONDOR, GEORGE
Dosare metafizice: Reconstrucție hermeneutică și istorie critică / George Bondor. - Iaşi :
Editura Universităţii „Al.I. Cuza”, 2013
Bibliogr.
ISBN 978-973-703-843-2

111
801.73

CUPRINS

Notă asupra ediţiei 7

Cuvînt înainte 9

Capitolul 1

Metafizica, mereu problematică 15
Precarităţi ale metafizicii tradiţionale 15
Despre unitatea metafizicii tradiţionale 22
Cîteva cercetări actuale 26

Capitolul 2

Despre corpus-ului metafizicii. **Schiţă genealogică** 33
Aristotel: ontologie, filosofie primă, teologie 33
Există o metafizică prearistotelică? 43
Înţelesul platonizant al metafizicii 49
Dificultăţile aristotelismului 54
Momentul Thoma d'Aquino:
consolidarea ontoteologiei 62
Suárez şi sistemul metafizicii 69
Schulmetaphysik în secolul al XVII-lea 75
Descartes şi proiectul modern al metafizicii 81
Urmaşii lui Descartes 89
Schulmetaphysik în secolul al XVIII-lea 94

Capitolul 3

Argumente pentru unitatea metafizicii 103
Subjectum metaphysicae 103
Constituţia onto-teologică a metafizicii 108
Constituţia istorică a metafizicii 113
Conceptul formal al „metafizicii clasice" 115

Capitolul 4

Metafizica sub zodia criticii 119
Scenarii ale criticii metafizicii 119

1. Critica naturalistă 121
2. Critica empiristă 122
3. Critica pozitivistă 123
4. Critica logico-nominalistă 125
5. Critica lingvistică 126
6. Critica analitică 127
Kant: metafizică şi critică 131
Hegel: metafizică şi fenomenologie 137
1. Avantajele unei simple sistematizări: împărţirea cvadruplă a metafizicii 138
2. Hegel şi critica metafizicii 141
3. Şi totuşi, metafizica 145
4. Metafizică şi onto-teologie 148
5. Ce fel de fenomenologie? 152
Metafizică, modernitate, critică 159
1. Modernitatea ca proiect unitar 161
2. Paradoxurile modernităţii 164
3. Conflictul modernităţilor 166
4. Supoziţiile metafizice ale modernităţii 169

Capitolul 5

Critica metafizicii în modernitatea tîrzie 175
Reformularea hermeneutică a ideii de fundament 175
Destrucţia istoriei ontologiei 182
Depăşirea metafizicii 190
Identitate şi diferenţă 199
Pozitivităţi, opoziţii şi deconstrucţia lor 205
Centrul şi marginile 213
Critica reprezentării 217
Sisteme şi metanaraţiuni 222
De la „moartea lui Dumnezeu" la „dincolo de fiinţă" ... 228
Critica subiectului 232
1. Eul ca multiplicitate 232
2. Sinele în chestiune 239

Bibliografie 247

NOTĂ ASUPRA EDIŢIEI

Primele patru capitole ale lucrării de faţă reiau textul primei jumătăţi a tezei mele doctorale, coordonată de profesorul Ştefan Afloroaei şi susţinută public în decembrie 2003, cu titlul *De la metafizică la hermeneutică. Friedrich Nietzsche*. Al cincilea capitol dezvoltă însemnările unor cursuri pe care le-am susţinut în ultimii ani, la discipline precum Filosofie contemporană, Fenomenologie, Fenomenologie aplicată şi filosofie practică, Exegeză şi argumentare în filosofie, Cercetări hermeneutice actuale.

Cu excepţia subcapitolului dedicat lui Hegel, care a fost deja publicat în Analele de Filosofie ale Universităţii din Craiova, şi a altor mici fragmente pe care le-am folosit în unele texte apărute în reviste şi volume colective, toate celelalte apar aici pentru prima dată.

CUVÎNT ÎNAINTE

Lucrarea de faţă reia, după mulţi ani, prima parte a tezei mele doctorale, susţinută public în decembrie 2003, cu titlul *De la metafizică la hermeneutică. Friedrich Nietzsche*. Acea parte poate fi privită ca o reconstrucţie istorică a conceptului de metafizică, de la filosofii greci pînă la şcoala lui Wolff, cînd el devine complet din punct de vedere formal. Gînditorii care fac apoi o radicală critică a metafizicii, începînd cu Kant şi Hegel, se raportează exact la acest concept. Am pus la lucru acea reconstrucţie în a doua parte a tezei doctorale, în care am urmărit critica metafizicii în scrierile lui Nietzsche, încercînd să arăt că, fără să fie conştient de acest lucru, filosoful german face o complexă critică a metafizicii, cu mult mai amplă decît a crezut chiar el atunci cînd a echivalat metafizica cu platonismul. Am dezvoltat a doua parte a tezei doctorale într-o lucrare de exegeză mai elaborată decît paginile iniţiale. Ea a apărut în 2008 la Editura Humanitas, cu titlul *Dansul măştilor. Nietzsche şi filozofia interpretării*.

Impulsul iniţial al tezei de doctorat a fost însă acela de a configura o hartă a criticilor aduse metafizicii în filosofia continentală, cu intenţia de a demonstra că metafizica iese extrem de cîştigată din întîlnirea cu aceste scenarii critice. În definitiv, odată cu instalarea neîncrederii în sistemele metafizice atotcuprinzătoare, metafizica intră într-o nouă etapă, descoperind noi moduri de expresie. Aproape toate au în comun dimensiunea critică. Acel impuls iniţial din teza doctorală a stat la baza unora dintre cursurile susţinute de mine în ultimii ani, în care am avut în atenţie diverse aspecte ale criticii metafizicii în ultimele două secole.

Dacă primele patru capitole analizează principalele presupoziţii şi obişnuinţe de gîndire care constituie „logica" internă a metafizicii, ultimul capitol se opreşte asupra cîtorva proiecte de critică a metafizicii în cadrul modernităţii tîrzii. Cele supuse criticii sunt pozitivităţile, identităţile şi opoziţiile, logica fundamentului şi cea a reprezentării, obsesia sistemului şi a metanaraţiunilor, nihilismul şi falsele certitudini ale subiectului.

În filosofia secolului XX, în special în urma reluării unor teme prezente în textele lui Kant şi Nietzsche, asistăm la un fenomen extrem de spectaculos. Critica modernităţii şi a metafizicii pe care ei o realizează au deschis calea unei noi modalităţi de a face metafizică: un mod de gîndire şi de cercetare mult mai atent la finitudinea radicală a omului şi la istoricitatea originară a oricărei instanţe metafizice, aşa cum aflăm la Heidegger, Derrida şi cei care îl urmează. La aceşti autori critica metafizicii devine explicitare a istoriei metafizicii, adică hermeneutică. Sau, cînd pretenţiile sunt mai reduse, metafizica este restrînsă la o riguroasă cercetare a presupoziţiilor cunoaşterii omeneşti (Collingwood, Suppes). Autorii care au discutat despre posibilitatea depăşirii metafizicii au mizat mult şi pe depăşirea critică a modernităţii, configurînd prin aceasta, în diferite feluri, cîte o hermeneutică.

Putem observa că metafizica a fost pusă în discuţie cu precădere în două situaţii. În primul rînd, în acele momente cînd asumarea deplină a unor presupoziţii ale ei a fost percepută ca imposibilă sau, în orice caz, lipsită de eficienţă. În al doilea rînd, s-a întîmplat aşa ceva atunci cînd supoziţiile ei şi-au găsit împlinirea, fiind dezvoltate pînă la ultimele lor consecinţe. Bineînţeles, nu ştim niciodată cu certitudine cînd anume se întîmplă efectiv acest fapt sau dacă el chiar se petrece ca atare. În discuţie nu este însă efectivitatea unei asemenea situaţii privitoare la supoziţiile

metafizice, ci percepţia pe care o au asupra lor gînditorii dintr-o anumită perioadă sau dintr-o tradiţie filosofică.

Prima situaţie, cea a imposibilităţii de a asuma deplin anumite supoziţii deja fixate ale metafizicii, se referă la schimbările de paradigmă, adică la apariţia unor presupoziţii noi în discursul filosofic. Acest fapt aduce cu sine o anumită îndoială asupra vechilor fundamente, acestea fiind percepute, la rigoare, ca fiind străine ori sortite uitării. Este vorba despre formele prin care o „epocă", un mod de a gîndi îşi anunţă sfîrşitul, precum şi despre semnele unui nou început. Întrucît atît unele cît şi celelalte vin cu pretenţia de a fi decriptate, filosofia proprie acestor intervale de criză a principiilor dobîndeşte adesea o puternică dimensiune hermeneutică. O sensibilitate de acest tip a fost deseori dominantă în filosofie. Un exemplu elocvent îl constituie gîndirea alexandrină, în care devenise imperativă concilierea a două tradiţii total diferite, cea greacă şi cea testamentară, dintre care ultima cîştigase teren asupra celei dintîi. De asemenea, filosofia modernă oferă exemple edificatoare în acest sens. Kant, Hegel, Nietzsche şi alţi autori au manifestat o predispoziţie aparte pentru descifrarea semnelor sfîrşitului unei epoci şi începutul alteia noi. Felul în care Hegel vorbea despre sfîrşitul istoriei nu ne poate rămîne indiferent în legătură cu această situaţie teoretică. Mai tîrziu s-a avut în atenţie un alt înţeles al sfîrşitului istoriei, cel de încheiere a conflictului ideologiilor (Francis Fukuyama). Totodată, s-a mai vorbit despre sfîrşitul omului (Michel Foucault), al naturii (Basarab Nicolescu), al sensului (Jean-Luc Nancy), al modernităţii (Gianni Vattimo), al metafizicii ori al filosofiei în general (Heidegger). Putem aşadar spune că în diferite momente de criză a principiilor proliferează o

stranie retorică a sfîrşitului[1], cînd tot ceea ce avusese pe deplin sens devine dintr-odată suspect şi trebuie urgent înlocuit cu un element nou.

A doua situaţie amintită, privitoare la perceperea unor supoziţii ca deja împlinite întrucît şi-au epuizat posibilităţile, este ceva mai specială. Ea apare la acei autori care şi-au asumat explicit supoziţia întregului. Această situaţie poate fi ilustrată cu precădere prin textele romanticilor. Asumarea în plan hermeneutic a supoziţiei întregului, decisivă pentru discursul metafizic al vremii, a condus la două dintre marile proiecte hermeneutice pe care le cunoaştem, cel al reconstrucţiei sensului (Schleiermacher, Fr. Schlegel, apoi Dilthey) şi cel integrator (Hegel). Despre metafizică în întregul ei, ca logică definitiv constituită şi avînd toate posibilităţile esenţiale deja epuizate, sau ca istorie încheiată, completă, au discutat mai întîi Hegel, care rămîne însă un ultim metafizician, apoi Nietzsche, Heidegger, Derrida şi alţii. Cu toţii au încercat să privească metafizica însăşi ca şi cum ar fi contemplat-o din afara logicii şi a istoriei ei. Au văzut-o ca istorie a unei instanţe de ordin metafizic, cum ar fi Spiritul, Europa, fiinţa, logos-ul şi au reconstruit-o astfel ca un întreg cu sens. Un autor precum Rorty îi consideră pe toţi aceştia ironişti teoreticieni: ironişti prin aceea că asumă cerinţele auto-creării, teoreticieni tocmai în măsura în care sunt tentaţi să actualizeze o ultimă posibilitate teoretică a istoriei unei vaste instanţe, rezultat al unei operaţii de recontextualizare.

De ce *Dosare metafizice*? Mai întîi, pentru că lucrarea cuprinde o colecţie de fişiere de lucru, privitoare la diverse situaţii din istoria metafizicii, la momente ale criticii acesteia, la tematizări ale presupoziţiilor, ale credinţelor de

[1] Toma Pavel, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, Bucureşti, Editura Univers, 1993, pp. 17-25.

tip metafizic şi ale formelor de înţelegere şi interpretare pe care le-a pus şi le pune la lucru. Caracterul provizoriu al acestor fişiere reflectă întru totul modul în care ne putem raporta astăzi la istoria metafizicii. Iar acesta este al doilea motiv pentru care am ales titlul de faţă. Istoria metafizicii poate fi ordonată şi prinsă în dosare diverse, în funcţie de tradiţii de gîndire, de şcoli filosofice, sau de interesele de cunoaştere ale fiecărui cercetător. În istoria metafizicii pot fi făcute tăieturi multiple şi pot fi puse în evidenţă perspective plurale. Unele dintre ele au putut deveni canonice, altele rămîn periferice. Unele văd peste tot continuitatea, altele identifică discontinuităţile, epocile, epistemele, diferenţele. Titlul ales are însă şi o a treia justificare. Dacă observăm situaţiile de criză a metafizicii din ultimele cîteva secole, constatăm că metafizica este adesea chestionată în scopul de a o face să spună mai mult despre om, despre sensul acestuia şi despre aşezarea sa în lume. Alteori, însă, este supusă unei critici oarbe, fiind repudiată şi considerată vinovată pentru tot felul de maladii culturale şi chiar social-politice. Pe numele metafizicii au fost deschise mai multe dosare de urmărire penală. Verdictele au fost şi ele variate – de la muncă în folosul comunităţii pînă la pedeapsa cu moartea. Supravieţuirea ei pare pur şi simplu un miracol.

CAPITOLUL 1

METAFIZICA, MEREU PROBLEMATICĂ

Precarităţi ale metafizicii tradiţionale

Privitor la metafizică întîlnim mai multe prejudecăţi decît judecăţi. Unii susţin că este o eroare a spiritului omenesc, care trebuie demascată şi eliminată. Alţii, un pic mai moderaţi, cred că e pur şi simplu inutilă, motiv pentru care poate fi abandonată, ca o unealtă uzată. Judecată sumar, metafizica a fost plasată în cîteva posibile scenarii. La o extremă se situează cei care afirmă că fiecare are metafizica lui, ca şi cum ea ar fi exclusiv produsul minţii omeneşti, într-un ales moment de graţie. La polul opus se află cei care o privesc ca şi cum ar fi primită pe calea revelaţiei. Aceştia sunt dispuşi să creadă că toţi filosofii gîndesc, fără excepţie, asupra aceluiaşi lucru, iar metafizica lor exprimă, în esenţă, acelaşi-ul. Iar dacă nu îl exprimă, trebuie să fie în joc un fel de uitare. Primii întîlnesc pericolul privatizării extreme a exerciţiului filosofic, ceilalţi cad deseori în eroarea transformării filosofilor în „mari eroi ai spiritului". Cei dintîi spun prea mult despre biografia filosofilor şi prea puţin despre contextul ideatic în care se originează gîndirea lor. Cei din a doua categorie spun prea mult despre ceea ce îi leagă pe filosofi şi prea puţin despre jocul diferenţelor dintre ei. Primii rezumă totul la mari decizii individuale, exagerînd însemnătatea „spaţiului privat" al filosofiei. Ceilalţi pariază exclusiv pe „spaţiul public" al filosofiei, considerînd că filosofii sunt simpli pioni ai unei structuri, ai

unui cadru mental, simbolic sau conceptual, ori exponenţi ai unui „spirit obiectiv", dacă nu de-a dreptul „secretari ai absolutului".

Asemenea poziţii radicale conservă, chiar fără voia lor, ceva din caracterul abrupt şi radical pe care metafizica l-a avut mereu. Dar, întrucît ea a constituit, vreme de două milenii şi jumătate, cercetarea care i-a călăuzit pe filosofi către opţiuni teoretice şi practice, nu sunt puţini autorii care au continuat să se întrebe ce anume a însemnat ea cu adevărat, în ce fel a reuşit să fie o asemenea călăuză şi, nu în ultimul rînd, ce anume din practica filosofică actuală are aceeaşi putere călăuzitoare precum a avut-o cîndva. Răspunsurile la aceste întrebări ar fi trebuit să conducă la o privire echilibrată asupra metafizicii clasice, dincolo de etichete pripite şi verdicte zgomotoase. Totodată, ar trebui reflectat asupra justificării prezenţei ei în lumea de astăzi, pentru a înţelege mai bine locul pe care ea îl ocupă printre practicile semnificante ale omului contemporan.

Prejudecăţile amintite mai sus pot fi întîlnite şi în unele proiecte contemporane. Ele nu se regăsesc doar la autorii care pun explicit în chestiune limbajul metafizicii şi justeţea problemelor sale, ci şi la aceia care practică în mod inconştient limbajul filosofiei continentale, uzînd de concepte, idei, credinţe ori argumente filosofice cu o lungă istorie, pe care ei cred însă că au lăsat-o în urmă. Mulţi dintre aceştia au impresia că ne aflăm, la propriu, într-o epocă postmetafizică, ceea ce îi conduce către teza inutilităţii metafizicii. Astăzi mai mult decît oricînd, date fiind diversitatea deconcertantă a opţiunilor filosofice şi absenţa marilor sisteme integratoare care să orienteze într-un mod unitar gîndirea filosofică, este necesar un serios efort de gîndire care să suplinească această lipsă. Or, metafizica a fost în trecut o astfel de cercetare, una care a avut scopul de a conduce către opţiuni teoretice şi practice. De aceea este

necesar să înţelegem ce anume a definit-o odinioară, în ce modalităţi a putut ea să fie o astfel de călăuză, pentru a încerca apoi să vedem ce aspecte prezente în exerciţiul de astăzi al filosofiei îndeplinesc funcţii similare.

Una dintre marile slăbiciuni ale metafizicii constă în pluralitatea istorică a înţelesurilor ei. Ea a fost diferit definită de către cei mai importanţi reprezentanţi, iar atunci cînd a fost configurată o doctrină „de şcoală" a metafizicii, ea nu a fost altceva decît o bună ordonare a unor concepte şi idei devenite locuri comune. Astfel s-a întîmplat în cadrul aşa-numitei *Schulmetaphysik* din secolele XVII-XVIII, populară în special datorită lui Christian Wolff. Însă o dată intrată în manuale, această metafizică a şi fost demontată din temelii de Kant, pentru a fi apoi reconstruită. Acesta este un simplu exemplu. Sunt numeroase momentele din istoria filosofiei cînd metafizica este pusă în chestiune şi apoi reconstruită, modificîndu-şi deseori datele care o făceau recognoscibilă. S-a vorbit mult despre eliminarea metafizicii de către Kant, pentru a se observa, în cele din urmă, că există înţelesuri ale metafizicii pe care acesta le acceptă, ba chiar că scrierile sale conţin o metafizică, şi aceasta chiar în *Critica raţiunii pure*. Apoi, acelaşi lucru s-a petrecut în legătură cu filosofia lui Hegel, care s-a dorit o critică radicală a metafizicii anterioare, înţeleasă drept o filosofie a intelectului finit, dar care s-a dovedit, prin ceea ce Hegel numea filosofie speculativă, o veritabilă metafizică. Exact aceasta a fost apoi suspectată, pentru a fi considerată ultima metanaraţiune metafizică. Exemplele pot continua. Istoria se repetă cu Nietzsche, Husserl, Heidegger şi mulţi alţii. Cu fiecare dintre marii filosofi se impune, în fapt, un înţeles particular al metafizicii, dar fără ca dialogul dintre ei să devină astfel imposibil. Mai mult decît în vremea lui Kant, metafizica ni se prezintă acum drept „arena unor certuri fără sfîrşit".

Care ar putea fi cauzele permanentelor bătălii duse în jurul metafizicii, în numele sau împotriva ei? Din ce rezervor secret au putut izvorî atîtea neînţelegeri?

1. O cauză a acestor dispute a constituit-o definirea diferită a *obiectelor* de studiu ale metafizicii şi, astfel, a *problemelor* asupra cărora ea se apleacă. Fiinţa ca fiinţă, sau fiinţarea ca fiinţare, lumea ca întreg, Dumnezeu, sufletul, raportul minte-corp, ordinea din univers, cauzalitatea şi legitatea naturii, binele, adevărul, frumosul şi multe altele – toate au fost obiecte ale metafizicii, însă denumirile pe care le-au primit au diferit adesea, fapt care a condus la tot felul de neînţelegeri. De pildă, sufletul, raţiunea, intelectul, cugetarea, mintea, relaţia corp-suflet sau corp-minte, ego-ul, conştiinţa, spiritul, existenţa umană, condiţia umană – enumerate într-o ordine întîmplătoare – pot fi recunoscute ca referindu-se, măcar cu aproximaţie, la aceeaşi realitate? Putem spune că prin toate aceste determinaţii obiectul uneia dintre metafizicile speciale, anume egologia, sau pneumatologia, a fost acelaşi? E dificil să răspundem afirmativ. Cu fiecare dintre ele au apărut probleme noi, sau este vorba despre aceleaşi probleme reformulate? Greu de hotărît. La acestea se poate adăuga şi altă dilemă: oare problemele metafizice sunt solubile, sau metafizica are o anumită consistenţă tocmai ca perenitate a unor probleme specifice? Aşa-numita „metafizică a problemelor", a lui Nicolai Hartmann, ar putea fi un bun cadru de discuţie a acestei dileme.

2. A doua cauză a indeciziei privitoare la metafizică o reprezintă absenţa unor convenţii acceptate asupra *enunţurilor* metafizice. Cînd anume un enunţ este metafizic? Sunt metafizice doar enunţurile *a priori* (Kant), sau poate mai curînd tocmai cele *a posteriori* (cum lasă de înţeles metafizica inductivă a lui O. Külpe, ori cea bazată pe experienţă a lui Mircea Florian etc.). Sunt oare metafizice

enunţurile analitice (Leibniz), sau cele sintetice (Kant)? Sau poate ambele tipuri? Au sens enunţurile metafizice? Dar eficienţă istorică?

3. A treia cauză constă în faptul că metafizica, în multe din momentele ei importante, a fost strîns legată de alte discipline, mai ales de ştiinţele exacte ale naturii. Progresele acestora au condus la acapararea unor probleme care aparţineau metafizicii, şi care au devenit solubile tocmai pe tărîmul ştiinţelor. Alteori, sub influenţa acestor ştiinţe s-au produs modificări în privinţa conceptelor, a cadrelor generale de discuţie şi chiar a celor mai intime credinţe filosofice. Cu toate aceste progrese, este mult mai uşor să găsim în ştiinţe enunţuri exacte, neschimbate, decît în metafizică. În cazul celei din urmă, mulţi au ajuns la concluzia că putem vorbi despre evoluţie, dar nu şi despre progrese reale. Ştim că orice concepţie fizică presupune sau implică o metafizică, însă nu orice metafizică are la bază o concepţie fizică. De pildă, metafizicile romantice şi cele existenţialiste explorează zone ale realului care nu necesită, în viziunea autorilor în cauză, un punct de plecare în teoriile fizice acceptate la un moment dat. Avînd mereu pretenţii foarte mari (căutarea sensului ultim al lucrurilor, a principiului, a absolutului, a unităţii lucrurilor), metafizica depăşeşte pretenţiile şi instrumentele fizicii, mult mai bine precizate (măsurare, calcul matematic, verificare empirică etc.). Cu toate acestea, nu sunt puţine cazurile cînd o teorie fizică se sprijină pe o presupoziţie neverificabilă empiric sau matematic, deci metafizică[1]. Nici termenii generici cu care

[1] Cf. Miguel Espinoza, „Science et métaphysique: le Démon de Laplace", in: *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999, pp. 191-204. Exemplul dat aici este elocvent: autorul argumentează că, în absenţa metafizicii, Laplace nu şi-ar fi putut imagina „Demonul" său, iar ştiinţa nu ar fi fost, pentru el, o cercetare a

denumim teoriile fizice, cosmologia şi metafizica nu au rămas cu înţelesurile lor iniţiale. Pierre Duhem atrage atenţia asupra faptului că ceea ce numim astăzi teorie fizică se numea, din Antichitate pînă în epoca modernă, astronomie, în vreme ce chestiuni pe care acum le punem sub numele de metafizică aparţineau altădată fizicii. Aşa încît, conchide Duhem, cînd ne interogăm acum asupra relaţiei dintre teoria fizică şi metafizică trebuie să formulăm întrebarea diferit dacă ne referim la istoria îndepărtată a acestei probleme: „care sunt relaţiile dintre astronomie şi fizică?”[2]. Metafizica premodernă a coabitat foarte uşor cu ştiinţele vremii, întrucît, pe de o parte, ele erau ordonate şi întemeiate de către metafizică, iar pe de altă parte limbajul lor era chiar cel al ontologiei. Ontologia, teologia, cosmologia şi cercetarea naturii se articulau într-un sistem coerent, ierarhizat, sistem care a început să fie pus în discuţie şi reconstruit o dată cu progresele ştiinţelor moderne. Aici trebuie să diferenţiem între diverse discipline metafizice. Modificările cele mai rapide apărute sub influenţa ştiinţelor moderne ale naturii le-a cunoscut cosmologia, în vreme ce ontologia şi teologia s-au dovedit mult mai conservatoare[3]. De pildă, ontologia fixată în manualele şcolare de către

legilor deterministe. Alte discuţii despre relaţia dintre metafizică şi ştiinţe: Reinhard Kamitz, *Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hein, 1964, (secţiunea III: Zur Definition von „Metaphysik”), în special pp. 50-51.

[2] Pierre Duhem, *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990, pp. 1-2.

[3] Hubert Faes, „Sciences et «fonction méta»”, în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, Paris, Ed. Beauchesne, 1996, p. 172.

Wolff nu diferă substanţial de cea a scolasticii tîrzii şi de cea a lui Suárez. Totodată, punerea în discuţie a acestui sistem al cunoaşterii, cuprinzînd disciplinele metafizice şi ştiinţele naturii – datorată în special lui Kant –, a condus la concentrarea asupra altei zone privilegiate de metafizica modernă, anume cea a eului. Pe acest model, metafizica s-a reconstruit în secolul XX în relaţie nu doar cu ştiinţele naturii, ci şi cu cele umane. Nu în ultimul rînd, inegalitatea dintre metafizică şi ştiinţele exacte apare atunci cînd observăm rezultatele acestora. Ştiinţele au rezultate obiective, recunoscute de majoritatea specialiştilor, în vreme ce metafizica începe exact prin refuzul parţial ori total al soluţiilor propuse de ceilalţi.

4. A patra cauză a indeterminării metafizicii o reprezintă pluralitatea metodelor. Mulţi filosofi moderni au încercat să adopte metodelor ştiinţelor naturii, care îşi dovediseră deja eficacitatea în cadrul acestor ştiinţe. Alţii, dimpotrivă, au crezut că metafizica trebuie să utilizeze metode specifice (intuiţia intelectuală, dialectica, intuiţia esenţelor etc.). Unii concep metafizica prin metoda inductivă, alţii o construiesc ca un sistem deductiv. Nu există nici o posibilitate de a opta definitiv pentru una dintre acestea în detrimentul celorlalte, încît pluralitatea metodelor conduce la multiplicitatea sensurilor metafizicii.

Obiectele, problemele, soluţiile, enunţurile, relaţia cu ştiinţele, metodele – pluralitatea tuturor acestora face din metafizică, aşa cum spunea Kant, arena unor confruntări fără sfîrşit. În aceste condiţii, cum este posibil să vorbim despre metafizică pur şi simplu, şi nu doar despre multiple concepţii metafizice? Întrebarea aceasta se referă la argumentele care s-au formulat pentru a susţine *unitatea* metafizicii, în contextul pluralităţii ei tematice şi doctrinare. Există în istoria metafizicii schimbări semnificative, cu efecte asupra înţelegerii ei, dar şi mici modificări, desigur

importante pentru istoricul filosofiei, dar care au apărut pe fondul continuităţii ei de principiu. Chiar şi marile schimbări din istoria metafizicii ascund anumite recurenţe ce apar în definirea acesteia.

Despre unitatea metafizicii tradiţionale

Metafizica a fost şi este încă adesea identificată, în mod naiv, cu o simplă parte a filosofiei, preluînd astfel pluralitatea dezarmantă pe care aceasta din urmă o prezintă. Chiar dacă am accepta această situaţie teoretică, ar trebui să recunoaştem că demersul metafizic este radical diferit de alte „componente" sau „părţi" ale filosofiei. Pentru a organiza această plajă eterogenă, unii autori au încercat să înţeleagă dacă există un specific al gîndirii, al enunţurilor, al argumentaţiei ori al discursului de tip metafizic. Indiferent dacă au vrut să îi diminueze sau să-i amplifice importanţa, să o elimine sau să o apere, exegeţii au discutat în dese rînduri despre atitudinile şi obişnuinţele teoretice ale metafizicienilor, despre felul aparte în care elaborează conceptele şi argumentele cu care lucrează. Identificarea unor habitudini mentale şi discursive ar putea constitui un prim argument pentru unitatea metafizicii, dincolo de pluralitatea sistemelor şi abordărilor. Recurenţe precum cele amintite mai sus au fost deseori considerate un temei suficient pentru a dovedi unitatea metafizicii. Iată cîteva exemple: metafizica întemeiază scheme de gîndire care asigură dezvoltarea altor dimensiuni ale cunoaşterii; ea prezintă un tip particular de discurs (raţional-demonstrativ); se caracterizează prin preocuparea actorilor ei pentru scopurile ultime; conceptele metafizice provin dintr-o tradiţie a metafizicii şi astfel preexistă deciziilor autorilor; ea elaborează

instrumente intelectuale proprii, legate îndeosebi de credinţa în existenţa unei relaţii speciale între realitate şi gîndire[4].

Trebuie însă pusă o întrebare extrem de simplă, aproape naivă: cum e posibil să discutăm despre *metafizica însăşi*, şi nu doar despre diverse concepţii de acest tip, fără să o deducem dintr-un „acelaşi" presupus de la bun început? Ce anume a consacrat *metafizica însăşi* drept obiect al cercetării? Sau, pentru a formula filosofic problema: cum poate fi gîndită *unitatea ei internă*, dincolo de simpla observare, exterioară şi fără metodă, a unor recurenţe?

Un argument de acest tip, ce poate fi adus tezei unităţii interne a metafizicii, se referă la constituirea *corpus*-ului ei. Ştim că metafizica s-a articulat conform distincţiei dintre *metaphysica generalis* şi *metaphysica specialis*, cea din urmă, la rîndul ei, prezentînd trei componente: psihologia raţională (pneumatologia, sau egologia), cosmologia raţională şi teologia naturală. Această structură a metafizicii, care poate fi regăsită încă de la începuturile ei istorice, în Grecia antică, s-a definitivat în cadrul filosofiei de şcoală a secolului al XVIII-lea, anume şcoala lui Wolff. Dintre cele patru discipline metafizice, ontologia (metafizica generală) şi teologia distribuie spaţiul de joc al acestei discipline încă de la Platon şi Aristotel, celelalte metafizici speciale, fără a absenta, fiind oarecum secundare în gîndirea antică. Ele au cîştigat mult în importanţă abia o dată cu filosofia modernă, atunci cînd eul devine un veritabil principiu al filosofiei, iar egologia ajunge să regizeze, mai întîi împreună cu şi apoi în locul teologiei, ansamblul cercetărilor metafizice. Ca urmare a acestui fapt, cosmologia raţională ajunge şi ea o cercetare de sine stătătoare, în măsura în care întregul lumii

[4] Roger Payot, „Fin de la métaphysique et mort de Dieu", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., pp. 132-134.

este asigurat, în privinţa cognoscibilităţii şi a certitudinii, ca un corelat al eului care se autoîntemeiază, care se pune pe sine ca fundament cert al întregului fiinţării.

Să convenim, aşadar, că metafizica trebuie înţeleasă îndeosebi ca *ontoteologie*. Termenul a fost folosit mai întîi de Kant, în *Critica raţiunii pure*, cu un sens peiorativ legat de pretenţiile teologiei raţionale. Cu înţelesul său curent astăzi, el a fost impus de Heidegger pentru a desemna dedublarea originară a metafizicii, prezentă deja în indecizia lui Aristotel privitoare la cercetările pe care le configurează în *Metafizica* sa, cea despre fiinţa ca fiinţă şi cea care vizează fiinţa divină. Însă această indecizie aristotelică, argumentează Heidegger, nu trebuie văzută ca o slăbiciune teoretică sau ca o eroare logică a inventatorului logicii, ci ea îi este constitutivă metafizicii.

Din *corpus*-ul metafizicii face însă parte şi *henologia*, acea cercetare metafizică care îşi are originea în spusa lui Platon conform căreia Ideea Binelui este „mai presus decît fiinţa" (*Republica*, VI, 509 b). După ce afirmă că Binele conferă tuturor lucrurilor nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi fiinţa lor, Platon spune că Binele este dincolo de esenţă şi de fiinţă (επεκείνα της ουσίας). Desigur că mulţi exegeţi au văzut în acest fragment o simplă discuţie despre principiu. Se poate însă susţine, cu argumente solide, că asistăm aici la o transgresare a discursului ontologic şi a celui teologic. Dincolo de esenţă şi de fiinţă, Binele nu se prezintă ca un dat, ca o prezenţă pură şi simplă, şi nici ca o fiinţare supremă. După cum ştim, reflecţia platoniciană a fost continuată prin doctrina Unului a lui Plotin şi prin alţi neoplatonicieni, care au considerat că Unul este dincolo de fiinţă, este transcendent în mod absolut[5]. Henologia a fost

[5] Jean Greisch, „La «fonction méta» dans l'espace contemporain du pensable", în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain*

preluată apoi în cadrul aşa-numitei teologii apofatice a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul şi în mistica speculativă a lui Meister Eckhart şi Jacob Böhme. Probabil că, din punct de vedere strict filosofic, o sursă a henologiei este şi reflecţia asupra unului desfăşurată în dialogul *Parmenide* al lui Platon. Henologia a mai fost numită „teologie negativă" şi „meontologie". Ea este în continuare de neocolit atunci cînd încercăm să delimităm exhaustiv corpus-ul metafizicii, întrucît descrie prin excelenţă posibilitatea de a configura o metafizică dezontologizată[6]. Franz Rosenzweig şi Emmanuel Lévinas o vedeau la lucru în măsura în care ea descrie poate cel mai bine faptul că principiul totalităţii este superfluu. La fel ca Lévinas, Jean-Luc Marion o reconfigurează plecînd de la exigenţele fenomenologiei. Am putea considera henologia drept partea recesivă a metafizicii, întrucît ea indică o direcţie a gîndirii de tip metafizic ireductibilă la articulaţia ontoteologică. Tocmai de aceea, atunci cînd metafizica a fost concepută ca onto-teologie, henologia a putut fi invocată ca modalitatea privilegiată prin care se poate reuşi o depăşire a metafizicii. În afară de autorii deja menţionaţi, cîteva aspecte izolate ale ei au fost cuprinse în scenariul depăşirii metafizicii sau în cel deconstructivist, de către Heidegger, Derrida şi alţii. Alţi autori au considerat că henologia se află chiar la originea proiectului ontoteologic, de sorginte aristotelică. Este vorba despre reprezentanţii şcolii de la Tübingen, cum ar fi Hans

de la philosophie première, Centenaire de la Faculté de Philosophie, ed. cit., p. 9; Dominique Janicaud, „Phénoménologie et métaphysique", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., p. 122.

[6] Lambros Couloubaritsis, „La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?", în *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1990, pp. 297-322.

Krämer, Konrad Gaiser, Thomas A. Szlezák, care aflau în spusa lui Platon amintită o „metafizică a spiritului", aparţinînd doctrinei secrete a filosofului grec. Rezumînd, henologia apare ca un proiect de dezontologizare, ca o metafizică lipsită de ontologie.

Ne-am mai putea întreba, în finalul acestor consideraţii, dacă nu cumva este cazul să luăm în seamă, ca o cercetare oarecum distinctă, conceptul modern al filosofiei prime, de provenienţă cartesiană, după care metafizica este o cercetare a principiilor cunoaşterii. Mulţi comentatori procedează astfel.

Cîteva cercetări actuale

Cercetările asupra specificului metafizicii clasice au fost decisiv impulsionate de studiile lui Heidegger, care a aplicat fericit abordarea de tip fenomenologic la faptele de ordin istoric. În felul acesta, fenomenologia a dobîndit o folosinţă extrem de concretă, iar dezbaterile asupra metafizicii clasice şi-au aflat un limbaj şi o metodologie mult mai riguroase decît cele anterioare, dependente de marile sisteme filosofice. Cu toate aspectele particulare, care pot să fie sau să nu fie asumate, trebuie să recunoaştem cîteva merite incontestabile ale demersului heideggerian: mai întîi, acela de a fi recuperat sistematizarea metafizicii prin *corpus*-ul acesteia; apoi, acela de a fi teoretizat constituţia ei ontoteologică (conform căreia unitatea metafizicii s-ar datora instituirii unice a figurii metafizice a fundamentului, care impregnează deopotrivă, dar sub moduri diferite – principiu şi cauză – ontologia şi teologia); în sfîrşit, un alt aspect pozitiv îl constituie orientarea cercetărilor dedicate metafizicii clasice către discutarea istoriei acesteia. Nu voi detalia deocamdată aceste aspecte, îndeajuns de cunoscute. Voi schiţa doar cîteva dintre urmările analizelor heideggeriene în

cele două spaţii de gîndire reprezentative pentru filosofia continentală, german şi francez.

Una dintre criticile metafizicii, apărută în spaţiul cultural german, cu semnificative consecinţe pentru determinarea locului metafizicii şi înţelegerea „logicii" acesteia, poate fi regăsită în studiile lui Jürgen Habermas cuprinse în lucrarea *Nachmetaphysisches Denken* (1988). Autorul continuă critica făcută metafizicii în cadrul şcolii de la Frankfurt şi consideră metafizica o formă de gîndire care nu mai răspunde problemelor timpului prezent, fiind lipsită de relevanţă[7]. După Habermas, acest fapt este dovedit prin simpla delimitare a caracteristicilor metafizicii: ea este o gîndire a identităţii (raportul unu-multiplu, sau cel dintre identitate şi diferenţă sunt esenţiale metafizicii; multiplul este totodată întemeiat şi produs de către unul); ea se constituie ca o încercare de cuprindere a întregii existenţe, pe baza ideii de identitate între fiinţă şi gîndire (teoria Ideilor ca punct de plecare al metafizicii, idealismul ca formă elaborată); este o filosofie primă sub forma unei filosofii a conştiinţei (în filosofia modernă a subiectului, eul este reflecţie de sine şi în acelaşi timp reflecţie totalizatoare, presupoziţie care conduce la prevalenţa identităţii faţă de diferenţă şi a ideii faţă de materie); filosofia este înţeleasă ca *theoria* (de aici, prevalenţa teoriei în raport cu praxisul). După Habermas, epoca noastră se caracterizează prin următoarele dispoziţii[8]: o raţionalitate de tip procedural, care pune în discuţie pretenţia gîndirii totalizatoare (apare necesitatea unui nou tip de întemeiere şi este zdruncinată supremaţia teoriei cunoaşterii); detranscendentalizarea conceptelor fundamentale ale tradiţiei filosofice, urmare a

[7] Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, zweite Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988, îndeosebi pp. 35-42.

[8] *Ibidem*, pp. 41-42.

dobîndirii dimensiunii finite a omului prin ştiinţele istorico-hermeneutice ale secolului al XIX-lea; schimbarea de paradigmă, de la filosofia conştiinţei (care a avut ca efect faptul de a explica totul prin relaţia subiect-obiect) la filosofia limbajului; încetarea prevalenţei teoriei asupra praxisului şi înţelegerea relevanţei contextelor cotidiene ale acţiunii şi comunicării.

Textul lui Habermas nu avea cum să rămînă fără urmări. El fusese chiar scris în manieră polemică, reprezentînd în fond un atac la adresa încercărilor de a revitaliza metafizica ale lui Dieter Henrich (*Fluchtlinien*, 1982, şi *Selbstverhältnisse*, 1982) şi R. Spaemann (*Philosophische Essays*, 1983). O replică a venit chiar din partea unuia dintre cei vizaţi: Dieter Henrich, „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas", studiu publicat în volumul *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit* (1987). Alte cîteva reacţii au condus, în mediul german, la dezbateri serioase asupra statutului, locului şi înţelesurilor metafizicii, precum şi la noi studii de istoria filosofiei axate pe probleme metafizice. Dintre autorii importanţi se evidenţiază: C. Cramer, H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann, U. Pothast (realizatori ai volumului *Theorie der Subjektivität*, 1987), W. Oelmüller, W. Kraus, H. Lübbe, Odo Marquard, H. Poser, Th. Rentsch, W.Ch. Zimmerli, R.St. Zons (cu contribuţii la volumul colectiv *Metaphysik heute?*, 1987), Manfred Riedel, V. Gerhardt, T. Kobusch, Manfred Frank, G. Figal, cu diverse studii şi volume individuale, Emerich Coreth, H.-P. Balmer, J. Reiter, J. Möller (participanţi la volumul colectiv *Metaphysik in un-metaphysischer Zeit*, 1989) etc. Această listă, desigur incompletă, dovedeşte

amploarea pe care a dobîndit-o problema metafizicii şi a criticii ei în Germania[9].

Nu sunt mai puţini autorii care au dezbătut această problemă în spaţiul cultural francez: Pierre Aubenque, Rémi Brague, Jean-Luc Marion, Jean-François Courtine, Jean-Louis Chrétien, Françoise Dastur, Didier Franck, Jean-Yves Lacoste, Marc Richir etc. Aceştia au plecat de la observaţia lui Heidegger conform căreia doar în mod retrospectiv putem considera că metafizica este structurată onto-teologic, aşadar că această elaborare sistematică este în fond o construcţie deopotrivă istorică şi conceptuală. Istorică, întrucît se desfăşoară pe terenul istoriei filosofiei, interpretînd datele acesteia pînă într-acolo încît se configurează ea însăşi ca un model de scriere a istoriei filosofiei. Conceptuală, deoarece se formează, ca orice concept, prin abstractizare plecînd de la un divers fenomenal, unul al ideilor şi argumentelor filosofice. Conceptul astfel construit ajunge să funcţioneze ca o veritabilă categorie, într-un sens analog categoriilor kantiene: o mulţime de idei, schiţe, fragmente, argumente de ordin metafizic considerate anterior întru totul eterogene devin apte să fie subsumate acestui concept, dovedind o unitate altminteri de negîndit. Filosofii francezi amintiţi mai sus refuză, bineînţeles, reconstrucţia istoriei metafizicii în maniera unei *Geistesgeschichte*, oprindu-se la perioade bine determinate, sau chiar la cîte un autor, preferînd adesea o scurtă istorie „înainte şi înapoi", pentru a descoperi contextul în care a apărut o problemă şi o soluţie

[9] În spaţiul cultural românesc, o excelentă analiză a situaţiei metafizicii, a deschiderilor şi a şanselor ei actuale o găsim la Ştefan Afloroaei, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziţia speculativă a gîndirii şi prezenţa ei firească astăzi*, Bucureşti, Humanitas, 2008.

anume, ca şi consecinţele imediate ale acestora[10]. Ei practică reconstrucţii istorice plecînd de la unele aspecte ale modelului heideggerian al metafizicii[11]. Astfel, am putea spune că, dacă lui Heidegger i s-a putut reproşa că s-a împotmolit într-o *Geistesgeschichte* dificil de argumentat raţional şi imposibil de acceptat (aşa cum scrie Rorty despre demersul heideggerian), autorii francezi amintiţi mai sus realizează reconstrucţii istorice pe baza unor reconstrucţii raţionale schiţate în prealabil. Ei sunt interesaţi atît de a-i înţelege pe Aristotel, Suárez, Descartes, Kant, Nietzsche, Husserl în limbajul filosofiei continentale din a doua jumătate a secolului XX, cît şi de a face exerciţiul înţelegerii acestora în limbajul care le-a fost propriu, atît cît acest lucru este posibil. De aceea, aceşti autori practică un constant efort de traducere a problemelor şi a soluţiilor dintr-un joc de limbaj în altul. Lucrările lor pot fi considerate modele pentru o manieră proaspătă de a scrie istoria filosofiei, evitînd inactualele istorii atotcuprinzătoare ce pornesc de la filosofii greci şi merg pînă la Derrida.

Demersul istoric care va fi schiţat mai jos, şi care vrea să se constituie într-un argument în favoarea tezei unităţii interne a metafizicii, datorează mult acestei orientări. El vizează identificarea unei „logici" a metafizicii în urma unui excurs istoric, de analiză a principalelor momente prin care metafizica s-a constituit în calitate de cercetare filosofică distinctă. Un astfel de sistem cu logică bine definită nu poate fi însă presupus în mod dogmatic. Dimpotrivă,

[10] Un exemplu în acest sens este cartea lui Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990.

[11] Pentru termenii de reconstrucţie istorică şi reconstrucţie raţională, a se vedea Richard Rorty, „Istoriografia filosofiei: patru genuri", în *Eseuri filosofice*, vol. 3 (*Adevăr şi progres*), traducere de Mihaela Căbulea, Bucureşti, Editura Univers, 2003, pp. 185-216.

important este să îl scoatem la iveală pornind de la mulţimea situaţiilor în care metafizica a fost definită şi redefinită, a suportat schimbări şi chiar deturnări de sens, răsturnări şi simplificări. Exact astfel este procesul de constituire a metafizicii, sinuos şi supus contingenţelor de tot felul. El a fost pentru multe secole strîns legat de istoria receptării problematicilor şi tensiunilor prezente în *Metafizica* lui Aristotel, istorie din care, paradoxal, textul aristotelic a fost mai multă vreme absent decît prezent. Şi s-a încheiat o dată cu definitivarea *corpus*-ului metafizicii în cadrul filosofiei de şcoală a secolului al XVIII-lea, patronată de Christian Wolff, cînd sistematizarea ei cvadruplă (ontologie, teologie, cosmologie şi psihologie raţională) nu a mai lăsat loc unor înnoiri de ordin disciplinar. Caracterul ei încheiat, complet, este probat de apariţia celei dintîi chestionări radicale a metafizicii, aparţinîndu-i lui Kant, care a beneficiat de respectiva sistematizare. Doar *după* aceasta a devenit posibil ca metafizica să fie obiect de cercetare. Întrebîndu-se „cum este posibilă metafizica drept ştiinţă?", Kant nu pune în discuţie un aspect particular, un concept sau o idee metafizică, ci *metafizica însăşi*. La fel vor proceda Hegel, Nietzsche, Heidegger şi mulţi alţii, indiferent de intenţiile lor particulare. Cu alte cuvinte, într-un anumit moment, sistematizarea disciplinelor metafizice şi a definiţiilor lor a favorizat apariţia demersurilor meta-teoretice, conducînd la o „metafizică a metafizicii", pentru a folosi o expresie heideggeriană.

Metoda excursului istoric de mai jos, pe care îl concep acum mai curînd ca un simplu exerciţiu, este una genealogică, într-un sens al termenului apropiat de cel folosit de Nietzsche. Este vorba despre (re)construirea istoriei întîmplărilor teoretice care au concurat la apariţia sistemului încheiat al metafizicii (a istoriei originilor sale, în limbaj nietzscheean). Pentru aceasta, ar trebui surprins modul în

care respectivele întîmplări au disimulat, sau poate au favorizat, prin contrast, cristalizarea anumitor recurenţe: a unor probleme, obiecte de cercetare, concepte, idei directoare, argumente specifice, habitudini mentale şi discursive etc. Unele dintre ele s-au întărit, devenind credinţe, presupoziţii, constante ale demersului metafizic, altele dimpotrivă, s-au relativizat, au devenit strict personale ori chiar au dispărut. Printr-un astfel de demers istoric, care aici nu poate fi decît schiţat, am putea obţine o soluţie la problema unităţii metafizicii ca unitate *internă*, şi nu o banală juxtapunere a unor etichete primite de-a gata. Putem intui că acest demers reprezintă o cale de a regîndi problema scrierii istoriei filosofiei, o problemă urgentă întrucît de ea depind reconfigurările canonice.

CAPITOLUL 2

DESPRE CORPUS-ULUI METAFIZICII. SCHIŢĂ GENEALOGICĂ

Aristotel: ontologie, filosofie primă, teologie

După cum ştim, cuvîntul „metafizică" nu a fost întrebuinţat de Aristotel. El a apărut întîmplător, ca o necesitate de ordin editorial, datorită lui Andronicos din Rhodos, în secolul I î.Chr., iar prima menţiune cunoscută nouă a denumirii τά μετά τά φυσικά este cea a peripateticului Nicolaos din Damasc, în secolul I d.Chr. Alegerea editorului a fost deosebit de inspirată, cuvîntul „metafizică" potrivindu-se exact cu cercetarea iniţiată de Aristotel şi cu ceea ce va urma după el, după cum afirma însuşi Kant. Dar care este acea cercetare? Există o asemenea cercetare aristotelică pe care să o putem denumi fără reţineri „metafizică"? Nu, există de fapt trei astfel de cercetări diferit definite: cercetarea fiinţei ca fiinţă, filosofia primă şi teologia.

„Există o ştiinţă care examinează *ceea-ce-este ca fiind*, cît şi tot ceea ce aparţine de acesta în mod intrinsec. Ea nu este identică cu nici una dintre ştiinţele zise particulare. Căci nici una dintre aceste ştiinţe nu priveşte *ceea-ce-este ca fiind*. Ea nu se confundă cu nici o ştiinţă specială, căci nici una din acestea nu consideră fiinţa ca atare în general, ci fiecare din ele îşi asumă o parte din ea şi examinează

însuşirile ei [...]" (*Metafizica*, Γ, 1, 1003 a 21-22)[1]. Ar trebui să înţelegem de aici faptul că, cercetînd ceea ce este în măsura în care este, *ca* „este", această ştiinţă nu se mulţumeşte cu a avea în vedere o proprietate sau alta a faptului de a fi, pentru a folosi un termen mai cunoscut nouă. Căci proprietăţile, adică însuşirile, ies la iveală atunci cînd supunem cercetării doar „părţi" ale acesteia, şi nu ceea ce constituie propriul ei. Ea este deosebită de toate celelalte ştiinţe prin aceea că nu se ocupă cu un anumit gen al fiinţării, ci cu universalul (Γ, 3, 1005 a 27). Dar întrebîndune ce anume este *ceea-ce-este*, ce înseamnă „a fi", suntem nevoiţi să cercetăm modurile în care vorbim despre „a fi", adică modurile în care vorbim despre orice lucru. Orientarea analizei către semnificaţiile lui „a fi" este de maximă importanţă. Această cercetare a fost ulterior numită *ontologie*. Însă ea este o *onto-logie* în sensul prim al termenului[2], şi aceasta întrucît fiinţa este „orizontul obiectiv al comunicării", adică temeiul comprehensiunii oricărui discurs despre lucruri[3].

Problema semnificaţiilor lui „a fi" este expusă sintetic într-un paragraf bine cunoscut: „*ceea-ce-este conceput ca fiind pur şi simplu* este conceput în mai multe sensuri, dintre care unul ar fi ceea-ce-este *contextual*, altul – ceea-ce-este luat ca adevărat şi *ceea-ce-nu-este* luat ca *fals*; în afara acestora există *figurile categoriilor* (de pildă, *ce este*, *cum este*, *cît este*, *unde este*, *cînd este*, şi dacă mai semnifică şi

[1] Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Bucureşti, Humanitas, 2007, p. 146.

[2] Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, Bucureşti, Editura Teora, 1998, p. 105.

[3] *Ibid.*, p. 116.

altceva în acelaşi mod); în plus, ceea-ce-este luat ca virtualitate, cît şi ca actualizare" (E, 2, 1026 a 33)[4].

1. Mai întîi, Aristotel distinge între ceea-ce-este prin sine, în mod intrinsec (καθ'αυτό) şi ceea-ce-este doar prin accident, în mod contextual (κατά συμβεβηκός) (Δ, 7, 1017 a 7; K, 8, 1064 b). Astfel, multiplicitatea este introdusă în interiorul lui „a fi", în vreme ce Platon justifica existenţa multiplului recurgînd la nefiinţă.

2. Problema unităţii multiplului este discutată tot plecîndu-se de la sensurile multiple ale lui „a fi", căci unul (sau „a fi", conform unei identificări la care recurge Aristotel la un moment dat) este atît ca virtualitate (ca potenţă), cît şi ca actualizare (sau act), deci unul poate fi atît unu, cît şi multiplu[5].

3. Aristotel menţionează şi „ceea-ce-este ca adevăr", avînd în vedere prezenţa lui „a fi" (a categoriilor) în gîndirea noastră. Adevărul şi falsul nu sunt în lucruri, ci în gîndirea noastră (*Metafizica* E, 4, 1027 b)[6]. Mai precis, adevărul (ceea-ce-este ca adevăr) dublează pentru gîndire „celălalt gen al realităţii" (E, 4, 1028 a 1-3), anume categoriile[7], motiv pentru care ea devine neinteresantă ca semnificaţie aparte a lui „a fi" şi este lăsată deoparte.

---

[4] Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., p. 245.

[5] Aristotel, *Fizica*, traducere de N.I. Barbu, Iaşi, Editura Moldova, 1995, p. 9 (I, 3, 186 a).

[6] Într-un alt loc (*Metafizica*, Θ, 10, 1051 b 2), adevărul şi falsul sunt plasate în dependenţă de însuşirea lucrurilor de a se prezenta drept unite sau despărţite, ceea ce i-a condus pe unii comentatori la ideea că putem regăsi la Aristotel şi o concepţie ontologică a adevărului (adevărul situat la nivelul lucrurilor, antepredicativ, pentru a folosi un termen al limbajului fenomenologic).

[7] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 139.

4. Ceea-ce-este se spune conform modurilor posibile de atribuire. Exact acestea sunt categoriile (κατηγορείν = a atribui), anume semnificaţiile posibile ale lui „a fi" (*Metafizica* E, 2, 1026 a 33)[8]. Categoriile sunt semnificaţiile lui „a fi" alături de celelalte deja menţionate, dar mai importante decît toate. Nu întîmplător, în *Metafizica* Z, 1, 1028 a 10 doar categoriile apar menţionate ca semnificaţii ale lui „a fi". Prima dintre acestea, ουσία (termen tradus adesea prin „substanţă", uneori prin „esenţă", mai nou prin „Fiinţă"), este subiectul oricărei atribuiri[9] şi desemnează substratul (υποκείμενον) lucrurilor (Δ, 11, 1019 a), sau chiar ceea ce constituie specificul „separat", autonom, subzistent, adică forma lor (Δ, 8, 1017 b), ceea ce îi asigură lucrului un caracter individual şi determinat (Z, 4, 1030 a 3). Aşadar, ουσία este semnificaţia primă a lui „a fi". Ea asigură unitatea semnificaţiilor cuvintelor, care au un înţeles întrucît lucrurile pe care le desemnează au un *ce* determinat (Γ, 4, 1006 a-b). Doar astfel este posibilă şi gîndirea noastră despre lucruri.

5. Dovedindu-se o explicaţie a posibilităţii discursului despre „a fi", ontologia aristotelică va cuprinde şi cercetarea principiilor. În *Metafizica* Γ, 3, 1005 a 22 sunt menţionate principiile logice, deci legile silogismului, despre care înţelegem însă că sunt totodată legi ale realului, motiv pentru acre aparţin şi ele cercetării strict filosofice. Un astfel de principiu este cel al contradicţiei, care fundamentează discursul despre lucruri. Pentru a vorbi despre un lucru, despre o fiinţare, este necesar ca aceasta să se prezinte în

[8] Categoriile sunt totodată accepţiuni ale fiinţei în sine. Despre relaţia dintre categorii şi fiinţa în sine şi fiinţa prin accident, respectiv fiinţa ca act şi ca potenţă, cf. *Metafizica*, Δ, 7, 1017 a 8 sq.

[9] Ea poate fi atribuită în mod secundar sieşi, în baza faptului că există esenţe prime şi esenţe secunde (Z, 4, 1030 a 18).

aşa fel încît niciodată să nu poată să fie şi să nu fie în acelaşi timp[10]. Doar în felul acesta ceva poate funcţiona drept un *ce* determinat, adică „a fi" în sensul prim al acestui termen (K, 5, 1061 b 36).

6. Filosofia se ocupă, după Aristotel, cu principiile şi cu primele cauze, deci cu raţiunile de a fi ale lucrurilor. În *Fizica* (II, 3, 194 b 16 - 195 a) cercetarea cauzelor este în legătură cu generarea şi distrugerea, cu orice schimbare fizică, în vreme ce *Metafizica* se ocupă cu cauzele prime ale lui „a fi" (Γ, 1, 1003 a; E, 1, 1025 b)[11], cu raţiunile supreme, iar din acest motiv avem aici de-a face cu o cercetare ontologică. Aristotel a fost interesat de enumerarea completă a cauzelor, ajungînd la concluzia că sunt în număr de patru: forma sau quidditatea, materia sau substratul, cauza motrice (sau originea mişcării) şi cauza finală, adică scopul (A, 3, 983 a)[12]. Ultima dintre acestea (scopul) este considerată cea

[10] Asupra importanţei principiului contradicţiei în metafizica aristotelică insistă Renée Bouveresse, „Introduction: la métaphysique, son évolution et son âge d'or", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999, p. 9, care arată că ştiinţa acestei prime axiome este identică ştiinţeidespre faptul de a fi, sau ontologiei, cum se va numi mai tîrziu.

[11] Despre relaţia dintre ştiinţele teoretice şi tipurile de cauze despre care ele tratează, precum şi dintre acestea din urmă şi tipurile de fiinţe la care se referă, cf. Annick Jaulin, „La philosophie première d'Aristote", în *La métaphysique*, „Dioti" 6 (Capes et Agrégation), CRDP Midi-Pyrénées, Ellipses, 1999, pp. 15-16, unde întîlnim şi teza conform căreia dezbaterea aristotelică se concentrează, în *Metafizica*, doar asupra principiilor şi cauzelor substanţei, teză pe care o consider prea radicală.

[12] În *Fizica*, II, 3 şi 7, Aristotel recurge la o grupare a cauzelor în două cupluri, forma şi materia pe de o parte, cauza motrice şi scopul pe de altă parte. O discuţie asupra interpretărilor date

mai importantă, întrucît scopul unui lucru este „binele său", iar natura în întregul ei tinde către binele absolut. Cu toate acestea, este dificilă identificarea ştiinţei care cercetează ce sunt lucrurile cu cea a scopului, însuşi Aristotel deosebindule de cele mai multe ori. Întrucît scopul ultim va fi identificat cu divinitatea, ştiinţa scopului ultim nu este alta decît teologia. Ea nu va deveni însă sinonimă cu ontologia, nu va lua locul acesteia, ci va reprezenta doar încoronarea ei. Cît priveşte „principiile prime", menţionate în definiţia aristotelică, trebuie remarcată pluralitatea semnificaţiilor termenului „principiu", sintetizate însă într-o definiţie: „primul termen de unde fie este, fie se naşte, fie este cunoscut ceva" (Δ, 1, 1012 b - 1013 a)[13]. Aşadar, principiul poate fi al faptului însuşi de ai fi, al mişcării ori al cunoaşterii. Primul motor, adică divinitatea sau binele absolut, este principiul mişcării tuturor lucrurilor, în calitatea sa de scop al acestora. Comentatorii medievali îl vor considera şi principiu al cunoaşterii şi al fiinţei, căci el este fiinţă în sensul cel mai deplin al termenului.

În afară de cercetarea a *ceea-ce-este ca fiind* (pe care din motive de simplificare a expunerii o putem denumi ontologie, chiar dacă termenul s-a impus mult mai tîrziu) există o expresie pe care Aristotel o utilizează în mai multe rînduri, anume *filosofie primă*, denumire pe care mulţi dintre urmaşii filosofului grec au crezut de cuviinţă să o identifice cu metafizica. Filosofia primă apare menţionată în clasificarea ştiinţelor particulare, realizată în funcţie de

---

acestei distribuţii găsim la Jean-François Mattéi, „Le quadrupule fondement de la métaphysique", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris & Laval, Librairie philosophique J. Vrin & Les Presses de l'Université Laval, 1999, pp. 213-215.

[13] Aristotel, *Metafizica*, ed. cit., p. 188.

domeniile fiinţării pe care acestea le cercetează (E, 1, 1026 a). Este vorba despre ştiinţele teoretice, care se alătură ştiinţelor practice şi celor poetice. Fizica studiază fiinţele separate şi situate în mişcare, matematica fiinţele neseparate de materie şi nemişcate, iar *teologia* cercetează fiinţele care sunt în acelaşi timp separate şi nemişcate. Fiinţa divină are aceste caracteristici, de a fi separată complet de materie (formă pură) şi imobilă (primul motor care, nemişcat, este cauza mişcării tuturor lucrurilor). Teologia este astfel filosofie primă întrucît esenţa divină, pe care o studiază, este primă, căci e anterioară esenţelor de natură fizică, şi astfel este şi universală. Se pun cîteva întrebări: a) ce înseamnă „prim", altfel spus ce înseamnă „anterior"?; b) ce înseamnă „universal"?

a) În cartea Δ (11, 1018 b - 1019 a), anterioritatea este definită după trei criterii: în funcţie de apropierea de un principiu, determinat fie în mod absolut, prin natură, fie prin relaţie cu altceva (loc, timp, mişcare, potenţialitate, orînduire); apoi, în privinţa cunoaşterii, anterior din punct de vedere logic este universalul, iar din perspectiva cunoaşterii sensibile anterior este individualul; în sfîrşit, în raport cu natura şi cu Fiinţa, este anterior lucrul care poate exista independent de alte lucruri, acel ceva care este doar subiect. Din acest ultim punct de vedere, nu trebuie uitat faptul că ideea separaţiei presupune nu doar separaţia de materie, ci şi existenţa în sine şi pentru sine, deci substratul. Însă această caracteristică nu aparţine doar fiinţei divine, Fiinţă prin excelenţă şi în modul cel mai propriu al termenului (întrucît divinului nu îi putem atribui discursiv nici una dintre celelalte nouă categorii), ci oricărei fiinţe din lumea fizică în măsura în care o privim ca un *ce* determinat. Aşadar filosofia primă şi-ar putea asuma nu doar sarcina de a studia fiinţarea divină, cercetare încheiată înainte de a începe (din motivul exprimat mai sus), ci şi de a studia

Fiinţele (esenţele substanţiale) din lumea fizică[14]. Orice *ousía* (cele fizice şi cea divină) ar putea fi cercetată de filosofia primă, în vreme ce teologia se ocupă doar de *ousía* fiinţării divine, ambele fiind prime în felul lor: în cazul lucrurilor fizice, *ousía* este primă în comparaţie cu categoriile şi cu accidentele, în vreme ce *ousía* divinului este primă în raport cu orice altceva. Aşadar filosofia primă ontologică şi filosofia primă teologică sunt prime conform anteriorităţii prin natură[15], dar sunt prime şi în ordinea cunoaşterii. Divinitatea este astfel întrucît este cea mai uşor cognoscibilă, iar Fiinţele (esenţele substanţiale) ale lucrurilor fizice sunt astfel întrucît doar cu ele pot începe cunoaşterea şi discursul. Pentru a susţine o astfel de idee, „Aristotel este obligat să transpună în lucruri un fel de *cunoaştere în sine*, de cunoaştere obiectivă, care asigură coincidenţa perfectă dintre *ratio cognoscendi* şi *ratio essendi*"[16]. Aşadar tot ce are valoare de principiu trebuie să fie cel mai uşor de cunoscut.

b) Ontologia aristotelică pretinde universalitatea obiectului ei întrucît ştiinţa lui „a fi" se ocupă cu modurile

---

[14] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 51.

[15] Putem explica astfel neconcordanţele între diferitele fragmente aristotelice, unele dintre ele separînd net filosofia primă de ştiinţa fiinţei ca fiinţă şi identificînd-o cu teologia, altele punîndu-le pe toate trei în raport de sinonimie. Dificultatea dispare dacă vom considera filosofia primă o cercetare nedefinită asupra a ceea ce este prim, ea putînd fi identificată atît cu ontologia, cît şi cu teologia, în funcţie de context, dar nefiind nimic dincolo de acestea două.

[16] Pierre Aubenque, *op. cit.*, pp. 55-57. Aubenque ajunge la concluzia că ar trebui să distingem între o cunoaştere de drept (în cazul teologiei aceasta ar putea să aparţină mai degrabă chiar divinităţii decît oamenilor) şi o cunoaştere de fapt, omenească (p. 66).

de a fi ale tuturor lucrurilor („este"-le comun tuturor lucrurilor), şi nu cu un gen particular al fiinţării. Cel care cunoaşte universalul va cunoaşte tot ceea ce e subsumat acestuia (A, 2, 982 a). Orice ştiinţă, ne asigură Aristotel, este a universalului. Cunoaşterea principiilor este suficientă pentru cunoaşterea întregului. Dar extensiunea nu conferă obligatoriu universalitate, căci există şi universalul gol al retoricii[17]. Universalitatea ontologiei se justifică, deci, mai degrabă prin aceea că ea cercetează „principiile prime" decît prin extensiunea maximă a obiectului ei de studiu. În termenii pe care i-am folosit mai sus, asumarea ontologiei *şi* ca filosofie primă satisface pretenţia ei la universalitate. Ce se întîmplă însă cu aspiraţia la universalitate a teologiei? Ea este, în fond, mult mai neaşteptată, deoarece teologia cercetează un gen anume al fiinţării. Aristotel crede că rezolvă dificultatea spunînd că teologia, în calitate de filosofie primă, este universală tocmai întrucît este primă (E, 1, 1026 a 30; K, 7, 1064 b). În ambele locuri menţionate apare identificarea dintre teologie, filosofie primă şi cercetarea despre „a fi ca fiind". Cu toate acestea, este puţin plauzibil ca intenţia lui Aristotel să fi fost aceea de a le considera pe toate trei sinonime. Fiinţa divină (obiect al teologiei) este principiu (aspect al filosofiei prime) şi model pentru tot ce poate fi numit „a fi" (cercetare ontologică). Fiinţa divină chiar este *ceea-ce-este ca fiind*, fiinţa pură, dar aceasta din urmă nu se referă exclusiv la fiinţa divină. Filosofia primă (identificată aici cu teologia) este doar o parte a cercetării despre *ceea-ce-este ca fiind*, alături de filosofia secundă (Γ, 2, 1004 a 2). Deşi logică, această relaţie între ştiinţe nu este urmată pînă la capăt de Aristotel, căci o astfel de consecinţă ar fi diminuat considerabil importanţa teologiei. Ar fi deci preferabil să considerăm, precum W. Jaeger şi P. Aubenque,

[17] Cf. Pierre Aubenque, *op. cit.*, pp. 170-175.

că ştiinţa despre „a fi" este restrînsă la cercetarea faptului şi a modului de a fi al lumii sensibile, ceea ce ar însemna că „proiectul ontologic lasă domeniul fiinţei divine în afara investigaţiei sale"[18].

Urmînd interpretarea lui Pierre Aubenque, am putea susţine că ontologia caută unitatea celor sensibile fără a o găsi[19], în vreme ce teologia se instalează de la început în unitate, ratînd astfel întîlnirea cu multiplul. Teologia satisface criteriul autonomiei (sau al separaţiei, cum s-ar mai putea traduce acest termen), în timp ce ontologia face acest lucru doar pe jumătate (autonomia doar ca substanţialitate, nu şi ca imaterialitate). Tensiunea dintre cele două cercetări rămîne insolubilă în textul aristotelic, dar va fi piatra de încercare a comentatorilor. Din ecuaţia disciplinelor ce aspiră la numele de „metafizică" nu trebuie să uităm filosofia primă, aparent puţin spectaculoasă întrucît Aristotel o identifică de cele mai multe ori cu teologia. Ea se dovedeşte însă extrem de eficientă, deoarece în numele ei apar cele mai importante precizări ale metafizicii aristotelice şi, totodată, întrucît ea

[18] *Ibid.*, pp. 289-293.

[19] Ontologia aristotelică rămîne una a diversităţii, a diferenţelor, a pluralităţii, ireductibilă la unicitatea unui principiu. În afară de Aubenque, la această teză ajung şi Franco Volpi, „Wittgenstein et Heidegger: le «dépassement» de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., p. 70; Jean Frère, „Aristote fondateur de la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., pp. 39-47. O altă poziţie întîlnim la Luc Brisson, „Un si long anonymat", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., pp. 45-52. Brisson argumentează că definiţia aristotelică a metafizicii, realizată cu ajutorul ideii de separaţie, conduce la sinonimia între metafizică, filosofie primă şi teologie.

mediază între cele două discipline concurente, conferindu-le o minimă sistematicitate. În fond, ideea ei directoare, anume caracterul prim al Fiinţei (sau al esenţei substanţiale, de orice tip ar fi ea), reprezintă principala trăsătură a metafizicii aristotelice[20].

Există o metafizică prearistotelică?

Dacă luăm ca reper la înţelesurile aristotelice ale metafizicii, atunci trebuie să susţinem că unele aspecte ale filosofiei presocratice pot fi considerate metafizice numai dacă folosim un sens foarte larg al cuvîntului „metafizică". În mod cert, fragmentele lor nu exprimă o cercetare de tip ontologic, dacă prin aceasta înţelegem cercetarea despre *ceea ce este ca fiind*, aşa cum o defineşte Aristotel. În definitiv, o astfel de cercetare nu apare înainte de o reflecţie serioasă privitoare la limbaj. Altfel spus, abia o dată cu demersul aristotelic asupra semnificaţiilor lui „a fi" putem spune că avem de a face cu cercetări de tip ontologic. Chiar şi fragmentele în care Parmenide vorbeşte despre Fiinţă – cum ar fi celebrul fragment comentat de Heidegger: „Fiinţa pură şi gîndirea pură sunt unul şi acelaşi lucru." – trebuie privite cu maximă circumspecţie. În fond, la Parmenide găsim o concepţie încă insuficient eliberată de miturile greceşti: fiinţa este concepută drept sferică, nemişcată, nesupusă devenirii, aşadar nenăscută şi nemuritoare. Folosind cuvîntul „fiinţă" ca sinonim pentru întregul lumii, vorbind deci despre *toate* lucrurile, Parmenide ocoleşte în fapt o

[20] O altă ipoteză întîlnim la Jean-François Mattéi, „Le quadrupule fondement de la métaphysique", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., pp. 211-216. Acesta consideră că specificul metafizicii aristotelice îl constituie teoria cauzelor, căci pentru Aristotel cauzele ar fi adevăratele principii metafizice.

veritabilă discuţie despre fiinţa *fiecărui* lucru al lumii, ceea ce va constitui, odată cu Aristotel, specificul demersului ontologic. Desigur că Parmenide are locul său în istoria unor idei şi chiar în istoria ontologiei. Ar fi însă prea mult să spunem că discursul său a fost unul propriu-zis ontologic[21]. Enunţurile sale despre întregul lumii ar putea fi însă acceptate ca enunţuri ce aparţin cosmologiei.

Aristotel a împărţit filosofii presocratici în *physiologoi* şi *theologoi*, în funcţie de natura principiului pe care ei îl postulau. Cu toate acestea, mai important decît faptul că enunţau un principiu de natură spirituală sau materială este mecanismul lor de gîndire. Or, din această perspectivă, deosebirile dintre ei există, dar ele nu sunt cu adevărat radicale. Atît unii, cît şi ceilalţi încercau să justifice multiplicitatea lucrurilor printr-un principiu, avînd însă mereu în intenţie justificarea *întregului* lucrurilor. Aristotel a recunoscut că predecesorii săi au preocupări de *filosofie primă* întrucît cercetează cauzele prime şi principiile (*Metafizica*, A, 10, 993 a), deşi într-o manieră total haotică. Putem considera că nu s-a înşelat. Doar că, aşa cum am încercat să argumentăm tratîndu-l pe Aristotel, cercetarea numită filosofie primă are doar un caracter formal, ea dobîndind conţinut numai cînd se intersectează cu cercetări sistematice ca ontologia sau teologia. Din filosofii presocratici putem deci reţine doar acest mod *formal* de a pune o problemă metafizică inexistentă pînă la ei.

---

[21] Un alt argument pentru inexistenţa unei metafizici parmenidiene furnizează Luc Brisson: metafizica apare abia o dată cu ideea separaţiei nivelurilor de realitate. Astfel, Brisson acceptă că Parmenide „este primul care dezvoltă o ontologie, dar al cărei obiect este fiinţa sensibilă, adică universul". Cf. Luc Brisson, art. cit., p. 50.

*

Deşi nu foloseşte nici unul dintre termenii prin care Aristotel şi comentatorii săi au desemnat cercetările metafizice, Platon este primul filosof la care întîlnim preocupări clare de metafizică. Iată care ar fi cele mai importante dintre acestea.

1. Filosoful grec discută despre esenţele lucrurilor multiple, fără a mai căuta un principiu care să justifice *toate* lucrurile. După el, fiecărei categorii de lucruri îi corespunde o esenţă (o formă, o Idee). Astfel, putem spune că Platon schiţează o metafizică a esenţelor.

2. Pentru Platon, esenţele lucrurilor sunt transcendente acestora, fiind autonome în raport cu ele. Esenţa unei categorii de lucruri este în mod necesar diferită de acestea, chiar separată de ele, transcendentă lor, situată deci pe un alt nivel de realitate. Esenţele sunt imuabile, în vreme ce lucrurile sensibile pe care ele le justifică sunt supuse devenirii. Cînd spunem că avem de a face cu niveluri de realitate diferite nu trebuie să imaginăm, în mod mitic, o „lume" a Ideilor, filosoful grec neargumentînd nicăieri o astfel de teză[22]. Apare acum o constantă a discursului metafizic ulterior: diferenţa între esenţe şi lucruri[23].

---

[22] Evident, fac excepţie menţiunea din *Phaidros*, în contextul mitului central al dialogului (247 c), privitoare la un „loc supraceresc" (υπερουράνιος τόπος), ca şi fragmentele din *Republica* unde se vorbeşte despre un νοητός τόπος (508 c, 517 b). Cf. Platon, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Humanitas, 1993, p. 86.

[23] O idee interesantă întîlnim la Luc Brisson, care consideră că definirea metafizicii prin ideea de separaţie este dependentă de o nouă concepere a divinului, care prezintă aceleaşi aspecte ca principiile şi cauzele prime situate dincolo de natură (φύσις). Abia o dată cu Platon şi Aristotel, crede Brisson, divinităţile

3. O dată afirmată separaţia (sau autonomia), Platon va încerca, în majoritatea dialogurilor sale, să „umple" acest interval dintre esenţe şi lucruri. Participaţia, actele sufletului, reminiscenţa, erosul, limbajul etc. trebuie înţelese drept strategii de mediaţie între cele două registre ale existenţei.

4. Cunoaşterea este dependentă de obiectul ei, iar gradul ei de certitudine depinde de eminenţa obiectului supus cunoaşterii. Astfel, ca şi pentru Aristotel, ceea ce este separat (lipsit de materie şi existent în sine) este cognoscibil în cel mai înalt grad. Esenţele imuabile (Ideile, formele) sunt deci cele mai uşor de cunoscut. Mai mult decît atît, ele trebuie să fie *deja cunoscute*, altfel nu le-am putea cunoaşte deloc. O trăsătură de ordin metafizic a discursului platonician este deci actul de transcendere a sensibilului, pe care sufletul îl realizează pentru a accede la inteligibil (supra-sensibil)[24].

---

grecilor sunt înţelese drept separate, în ambele sensuri ale cuvîntului (lipsite de materie şi subzistînd în sine). Ideea aceasta îi serveşte interpretului francez pentru a susţine că metafizica platoniciană şi cea aristotelică sunt sinonime cu filosofia primă şi cu teologia. Cf. Luc Brisson, art. cit., pp. 47-49.

[24] Exceptînd mitul peşterii, fragmentul cel mai expresiv privitor la transcenderea sensibilului către inteligibil se află în dialogul *Banchetul*, 211 c: „Pornind de la frumuseţile din lumea noastră pieritoare şi vrînd să ajungem la Frumuseţe, urcăm necontenit, treaptă cu treaptă, de la un trup frumos la două, de la două la toate; şi de la trupurile frumoase la faptele frumoase, apoi, de la acestea, la învăţăturile frumoase, pînă cînd, de la acestea din urmă, ajungem în sfîrşit la acea învăţătură care este nimic altceva decît tocmai învăţătura despre Frumuseţe, la al cărei capăt aflăm ce este Frumuseţea cu adevărat". Cf. Platon, *Banchetul*, traducere de Petru Creţia, Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 138.

5. Cunoaşterea esenţelor este proprie ştiinţei care poartă numele de dialectică. Dincolo de înţelesul banal al termenului, cel de artă a dialogului, de artă a întrebărilor şi a răspunsurilor, dialectica platoniciană este identificată cunoaşterii a ceea ce sunt lucrurile, adică a esenţelor acestora. Aşadar ea va avea ca obiect Ideile şi „va tinde tot mai mult să dispară în metafizică, într-atît e de adevărat că nu se poate constitui în metodă independentă de principii care o depăşesc”[25]. Iată ce scrie Platon în acest sens: „La fel, atunci cînd cineva, cu ajutorul dialecticii, s-ar îndrepta, în afara oricăror senzaţii şi doar cu ajutorul raţiunii, să cerceteze ce anume este fiecare lucru şi n-ar da înapoi pînă ce n-ar înţelege Binele însuşi prin intelectul pur, doar atunci va ajunge el la capătul cercetării domeniului inteligibil, aşa cum omul acela ajunsese la capătul domeniului vizibil”[26]. Astfel, cunoaşterea Ideilor este un act de contemplaţie (εποπτεία) care presupune o iniţiere[27]. Metafizica (dialectica) platoniciană poate fi deci înţeleasă ca *epoptică*, aşa cum s-a şi întîmplat în posteritatea filosofului.

6. Întrucît cunoaşterea (ca şi gîndirea şi limbajul) este în funcţie de obiectul ei, dar se realizează în mod relaţional, este o necesitate de ordin logic să existe relaţii şi între esenţele inteligibile, ceea ce Platon imaginează în dialogul *Sofistul*: „A cunoaşte înseamnă a transpune în suflet relaţiile existente în Fiinţă”; „Cunoaşterea se bazează şi depinde de Fiinţă, iar dacă este adevărat că Fiinţa e alcătuită din relaţii,

[25] Brice Parain, *Logosul platonician*, traducere de Monica Jităreanu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998, p. 79.

[26] Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986, p. 335 (532 a).

[27] Platon, *Phaidros*, 250 b-c, ed. cit., p. 92; *Banchetul*, 210 a, ed. cit., p. 136. Probabil Platon se referă la o iniţiere specifică misterelor de la Eleusis.

atunci ea reprezintă imaginea fidelă a acestor relaţii"[28]. Dacă în *Republica* dialectica era definită cel mult ca ridicare pînă la principiul neipotetic al Ideilor (511 a-c), Binele, în *Sofistul* ea va deveni cunoaştere a modalităţii în care genurile supreme se combină între ele (participă unele la altele), fapt care face posibile cunoaşterea şi limbajul. Acest aspect al dialecticii platoniciene l-a impresionat destul de mult pe Hegel, care vedea în el introducerea devenirii în cadrul fiinţei.

7. Cele menţionate pînă acum îndreptăţesc plasarea metafizicii platoniciene sub eticheta de ontoteologie[29], care va constitui proiectul major al metafizicii occidentale. Însă alături de acesta exegeţii au descoperit în textele filosofului grec un alt proiect, nedezvoltat, incipient, fără mulţi continuatori imediaţi, dar care a dat naştere unei tradiţii oarecum ascunse, recesive, care a intersectat şi a îmbogăţit în unele momente ale istoriei gîndirii proiectul major al metafizicii, cel ontoteologic. Pentru a susţine acest proiect este invocat constant un fragment din *Republica* (VI, 509 b). După ce afirmă că Binele conferă tuturor lucrurilor nu doar capacitatea de a fi cunoscute, ci şi fiinţa lor, Platon spune că Binele este dincolo de esenţă şi de fiinţă (επεκείνα της ουσίας). Desigur că mulţi exegeţi au văzut în acest fragment o simplă discuţie despre principiu. Este însă clară

[28] Léon Robin, *Platon*, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Bucureşti, Editura Teora, 1996, pp. 64-66.

[29] Tot sub această denumire ar putea intra şi alte aspecte metafizice ale filosofiei lui Platon, precum: explicaţia metafizică a cosmosului prin opoziţia cauze necesare – cauze divine (*Timaios*); teoria celor patru cauze din *Philebos*; doctrina despre suflet; teoria numerelor ideale. Inventarierea lor se găseşte la Jean Frère, „Platon précurseur de la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., pp. 31-38.

străduania filosofului grec de a scoate Ideea de Bine din spaţiul discursului filosofic obişnuit. Dincolo de esenţă şi de fiinţă, Binele nu mai poate fi înţeles drept ceva dat, prezenţă pură şi simplă, şi nici ca fiinţare supremă. Această structură recesivă a metafizicii occidentale a fost numită *henologie*, întrucît pe urmele lui Platon filosofii neoplatonicieni au considerat că Unul este dincolo de fiinţă, este transcendent în mod absolut[30]. În secolul XX, acest proiect a fost urmat explicit de metafizicieni precum Emmanuel Lévinas, Jean-Luc Marion şi alţii. El a fost chiar considerat ca fiind la originea proiectului ontoteologic, de sorginte aristotelică, aşa cum arată reprezentanţii şcolii de la Tübingen, cum ar fi Hans Krämer, Konrad Gaiser, Thomas A. Szlezák, care descoperă în afirmaţia lui Platon o „metafizică a spiritului" aparţinînd doctrinei secrete a filosofului grec. Rezumînd, henologia apare ca un proiect de dezontologizare, ca o metafizică lipsită de ontologie.

Înţelesul platonizant al metafizicii

Filosofii care i-au succedat lui Platon în Academie (începînd cu Speusip şi continuînd cu Xenocrate, Polemon, Arcesilaos, care a introdus orientarea critică în cadrul platonismului, apoi Carneade, pînă la Theomnest, ultimul „academician" din Atena) nu au folosit cuvîntul „metafizică" pentru a desemna dialectica, sau ştiinţa Ideilor. Acest cuvînt este utilizat de platonicieni la începutul secolului al II-lea d.Chr., cînd devine importantă corespondenţa dintre

[30] Jean Greisch, „La «fonction méta» dans l'espace contemporain du pensable", în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, ed. cit., p. 9; Dominique Janicaud, „Phénoménologie et métaphysique", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., p. 122.

doctrinele platonică şi aristotelică, din ce în ce mai mult chemate să servească teoretizării creştinismului. În această perioadă filosofia „a fost concepută ca un itinerar spiritual ascendent, ce corespunde unei ierarhii a părţilor filosofiei”[31]. Pentru Plutarh, de pildă, prima în această ordine este etica, aceasta fiind datoare să realizeze purificarea iniţială a sufletului; urmează fizica, ştiinţă care îl determină pe om să conştientizeze faptul că lumea are o cauză transcendentă şi să cerceteze realităţile imateriale; în sfîrşit, metafizica (teologia, sau epoptica) este momentul ultim al iniţierii, realizînd contemplarea lui Dumnezeu, adică, în termeni apropiaţi de filosofia platonică, viziunea nemijlocită a ceea ce este prim, simplu, imaterial. Metafizica dobîndeşte astfel un caracter esoteric[32]. În secolul al III-lea, în Alexandria este continuată şi dezvoltată operaţiunea de transformare a creştinismului în filosofie, bineînţeles că prin utilizarea unui vocabular platonico-aristotelic. Revine acum în actualitate, datorită lui Clement, dar probabil sub influenţa lui Hermes Trismegistul[33], o idee a lui Platon şi Philon, formulată însă în alţi termeni, conform căreia Dumnezeu este deasupra fiinţei, ba chiar înaintea şi deasupra Unului. Acest înţeles *henologic* al metafizicii lui Platon va fi des întîlnit la teologii greci, care păstrează ierarhia părţilor filosofiei întîlnită la Plutarh. După Clement, etica şi fizica sunt urmate de teologie, el subliniind că aceasta este sinonimă cu ceea ce Platon numea „epoptică” şi

[31] Pierre Hadot, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor şi Claudiu Tipuriţă, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 180.

[32] Th. Kobusch, art. „Metaphysik”, în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel, Schwabe, Bd. 5, p. 1197.

[33] Cf. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, Humanitas, 1995, p. 48.

Aristotel „metafizică" (*Stromate*, I, 28)[34]. Şi pentru Origen ordinea disciplinelor filosofice este identică acestei teorii platonice a progresului spiritual, care reprezintă „armătura însăşi a formării şi învăţăturii creştine"[35]. El crede că metafizica („mistica" sau enoptica) nu apare o dată cu filosofii greci, ci o putem regăsi în „Cîntarea Cîntărilor" din *Vechiul Testament*, în care este descrisă posibilitatea comuniunii cu Dumnezeu, aşa cum prima etică se află în „Proverbe", iar prima fizică este schiţată în „Ecleziast"[36]. O împărţire a filosofiei diferită de cele amintite întîlnim la Eusebiu din Cezareea. Sub influenţa clasificării stoice a filosofiei în etică, logică şi fizică, Eusebiu consideră că teologia (epoptica) este una dintre părţile fizicii, alături de fiziologie. Metafizica, în sensul de teologie, nu îşi pierde însă astfel specificul, iar clasificarea lui Eusebiu nu are prea mari efecte în rîndurile filosofilor neoplatonicieni şi ale teologilor creştini.

Neoplatonismul păstrează clasificarea platonicienilor. Este emblematic în acest sens faptul că Porfir ordonează tematic tratatele lui Plotin conform celor trei etape ale progresului spiritual. După Plotin, acestea sunt în concordanţă cu ipostazele care există în acelaşi timp în natura lucrurilor şi în noi: mai presus de toate este Unul, iar în continuarea lui vin Fiinţa şi Intelectul, iar în al treilea rînd Sufletului (*Enneade*, V, 1, 10)[37]. Progresul spiritual, deşi util, nu conduce însă în mod necesar către Unul. Ipostazele nu trebuie considerate stadii intermediare, întrucît, din punct de vedere metafizic, Unul este, ca şi Ideea Binelui la Platon, „mai presus decît fiinţa", iar din punctul de vedere al

[34] Cf. Th. Kobusch, art. „Metaphysik", *op. cit.*, p. 1198.
[35] Pierre Hadot, *op. cit.*, p. 261.
[36] Cf. Th. Kobusch, art. „Metaphysik", *op. cit.*, p. 1198.
[37] Plotin, *Opere*, vol. I, traducere, lămuriri preliminare şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2003, p. 332.

cunoaşterii parcurgerea etapelor intermediare[38] reprezintă doar o pregătire în vederea contemplării Unului şi a uniunii cu El (*Enneade*, VI, 9, 11)[39]. „Prin urmare, dacă cineva trece dincolo de această Fiinţă şi gîndire, nu va ajunge nici la Fiinţă, nici la gîndire, ci va ajunge «mai presus de Fiinţă» şi de gîndire, la ceva minunat, care nici nu posedă în Sine nici Fiinţă, nici gîndire, ci *este singur El cu Sine*, neavînd nevoie de nici una dintre existenţele provenite din El" (*Enneade*, VI, 7, 40)[40]. Urcuşul sufletului descris de Plotin presupune deci un veritabil salt, o ruptură de nivel ontologic, o experienţă non-discursivă, un alt mod de a „vedea"[41]. Avem de a face nu cu un progres continuu, ci mai degrabă cu o „discontinuitate continuă"[42], descrisă totuşi în termenii ascensiunii întrucît aceasta din urmă reface în sens invers traiectul descendent al procesiunii Unului[43]. Neoplatonismul de după Plotin încearcă o nouă conciliere a platonismului cu aristotelismul, operaţiune care merge pînă acolo încît comentarea tratatelor lui Aristotel şi a dialogurilor lui Platon devin parte integrantă a etapelor progresului spiritual.

---

[38] Acestea sunt: analogiile, negaţiile şi cunoaşterea fiinţelor emanate din Unul, ca şi situarea lor într-o ierarhie ascendentă. Cf. Jean Brun, *Neoplatonismul*, traducere de Cătălin Anghelina, Bucureşti, Editura Teora, 2000, p. 51.

[39] Plotin, *Opere*, vol. I, *op. cit.*, p. 311.

[40] Plotin, *Opere*, vol. III, traducere, lămuriri preliminare, studiu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2009, p. 90.

[41] „Experienţa plotiniană se traduce permanent în termeni ca lumină, strălucire, transparenţă, seninătate, iluminare". Cf. Pierre Hadot, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurenţiu Zoicaş, Iaşi, Editura Polirom, 1998, p. 120.

[42] Jean Brun, *op. cit.*, p. 50.

[43] Este evidentă aici reluarea discuţiei platoniciene privitoare la dialectica ascendentă şi dialectica descendentă.

Problema pe care o pune proiectul henologic al metafizicii este următoarea: care anume este statutul ideii de separaţie? Ştim că această idee a apărut în miezul metafizicii lui Platon, desemnînd atît caracterul imaterial cît şi cel substanţial al Ideilor, şi a condus la diferenţierea celor două registre ale realului, sensibilul şi inteligibilul. Deşi foloseşte şi el ambele înţelesuri ale separaţiei, Aristotel nu consimte la distanţarea celor două niveluri ale realului decît referitor la divinitate. În platonism şi neoplatonism, dar pe urmele henologiei schiţate de Platon în cunoscutul fragment din Republica, problema separaţiei cunoaşte conotaţii greu de imaginat raţional. Astfel, separaţia dintre sensibil şi inteligibil este resimţită drept insuficientă, fiind dublată de o separaţie mai adîncă, între Unul şi inteligibil[44]. De exemplu, neoplatonicianul Proclus scria în comentariul său la *Republica*: „Adevăratul filosof urcă de la lucrurile sensibile la idei şi nu se opreşte aici; el trebuie să ajungă la cauzele inteligibile care sunt separate de idei”[45]. Un alt filosof neoplatonician care se înscrie perfect în continuitatea lui Proclus este Damascius, la care întîlnim cele mai clare referinţe la teoria platonică a Binelui aflat dincolo de esenţă. Comentatorii neoplatonismului îl consideră de obicei pe Damascius cel mai aproape de acea *via negativa*, pe care o vom întîlni la Dionisie Pseudo-Areopagitul, şi de „ignoranţa doctă”, despre care va vorbi Nicolaus Cusanus.

Neoplatonismul se dovedeşte util şi părinţilor Bisericii din secolul al III-lea şi următoarele, care, urmînd linia lui Clement şi Origene şi sintetizînd platonismul cu aristotelismul, folosesc ideile şi limbajul neoplatonice pentru

[44] Despre henologia lui Plotin ca depăşire a metafizicii aristotelice care se opreşte la pluralitatea esenţelor, cf. Émile Bréhier, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Timişoara, Editura Amarcord, 2000, pp. 122-123, cu referire la *Enneade*, V.

[45] Cf. Jean Brun, *op. cit.*, p. 106.

a dezvolta teze cu caracter teologic. Eusebiu din Cezareea, Vasile cel Mare, Grigorie din Nyssa, Grigorie din Nazianz, Evagrie Ponticul, Hilarius, Ambrozie au în comun faptul că aderă la platonism şi la neoplatonism. Cei mai mulţi dintre ei identifică metafizica epopticii. Vasile cel Mare, de pildă, în *Comentariul la Isaia*, numeşte metafizică acea cercetare a domeniului situat mai presus decît natura şi care este posibilă datorită contemplaţiei (εποπτεία)[46]. Deosebirile care apar între cei menţionaţi se referă la aceea că se sprijină pe aspecte diferite ale metafizicii lui Platon. Unii dintre ei recurg la aşa-numitul „platonism al esenţei", definindu-l pe Dumnezeu ca fiinţă sau ca esenţă (Vasile cel Mare, Grigorie din Nyssa, Grigorie din Nazianz, Hilarius, Ambrozie). Direcţia e continuată de Augustin, Anselm, Alexander din Hales, Bonaventura, dar şi de Thoma. Alţii, precum Dionisie Pseudo-Areopagitul, Ioan Damaschin etc., consideră că Dumnezeu este „hiperfiinţă", „hiperesenţă" şi dincolo de cunoaştere, întru totul asemenea Unului plotinian.

Dificultăţile aristotelismului

Un alt efect al platonismului îl constituie interpretările *Metafizicii* lui Aristotel realizate sub inspiraţia lui Platon. Proiectul ontologic (ştiinţa despre *ceea ce este ca fiind*), care constituia noutatea demersului Stagiritului, este pur şi simplu uitat, iar acest fapt se petrece chiar în interiorul şcolii peripatetice. Pînă şi Teofrast, urmaşul lui Aristotel la conducerea Lyceului, deşi cunoştea problemele ontologice tratate de magistrul său, consideră că cercetarea primelor principii este totuna cu teologia. Odată cu Straton, care îi succedă lui Teofrast ca scolarh al şcolii peripatetice,

[46] Pentru traducerea capitolului V, secţiunea 162 din acest text, a se vedea Luc Brisson, art. cit., p. 55.

problemele ontologiei aristotelice cad ţi ele în uitare, preocupările centrale ale şcolii devenind cele de fizică, morală şi logică. Astfel, „ştiinţa fiinţei ca fiinţă, abia născută, va recădea în uitare timp de secole”[47]. O explicaţie care s-a dat acestui fenomen constă în necunoaşterea scrierilor metafizice ale lui Aristotel, ajunse pe mîna unui discipol care nu le înţelegea importanţa. Altă explicaţie, probabil mai pertinentă, este „blocajul mental” al discipolilor filosofului în faţa unei cercetări foarte abstracte, una care nu îşi găsea un loc firesc printre celelalte discipline filosofice. În sfîrşit, a treia explicaţie se referă la faptul că preocupările metafizice, mai accentuate în prima perioadă a gîndirii filosofului, spre sfîrşitul vieţii au fost abandonate de acesta ca materie de studiu şi cercetare în cadrul şcolii, insuccesul lor în faţa discipolilor fiind cauzat tocmai de caracterul lor abstract şi, totodată, de noutatea lor absolută. Indiferent de cauza ori cauzele acestui fenomen, este cert faptul că ştiinţa despre „a fi” ca fiind nu a fost nici măcar menţionată ca disciplină distinctă pînă în secolul I î.Chr., o dată cu apariţia ediţiei lui Andronicos din Rhodos, care a repus în circulaţie scrierile metafizice ale Stagiritului. Din aceste motive, cei mai mulţi comentatori au pus semnul egalităţii între metafizică şi teologie, fapt uşor de înţeles şi prin aceea că ei erau mult mai atraşi de ideile lui Platon şi, mai tîrziu, de cele ale lui Plotin. Sirianus, Hermias, Ammonius, Asklepios, Simplicius, în comentariile lor la *Metafizica* lui Aristotel, identifică metafizica, filosofia primă şi teologia: „Ceea ce tratează despre lucrurile în întregime separate de materie şi despre pura activitate a intelectului activ..., ei [aristotelicienii] o numesc teologie, filosofie primă şi metafizică, dat fiind că ea îşi are locul dincolo de lucrurile

[47] Pierre Aubenque, *op. cit.*, pp. 34-35.

fizice”[48]. Astfel, pentru Simplicius, prefixul „meta” din cuvîntul „metafizică” şi adjectivul „primă” din expresia „filosofie primă” înseamnă acelaşi lucru, anume „imaterial”, adică transcendent lucrurilor fizice[49]. La rîndul său, Ammonius concepe metafizica drept ştiinţă a celor imateriale, atît a celor existente extramental, cît şi a celor din gîndirea noastră (adică esenţa divină). Metafizica se identifică astfel pur şi simplu cu teologia[50].

Proiectul ontologic aristotelic este redescoperit de Alexandru din Aphrodisia, care reabilitează ştiinţa generală despre fiinţă. El crede că metafizica se compune atît din cercetarea fiinţei ca atare (nu ca fiinţă determinată), cît şi din cercetarea primelor cauze şi principii ale fiinţei, necesară pentru a nu cădea într-o regresie la infinit în studierea acesteia. Prin urmare, pentru a vorbi în limbajul de mai tîrziu, metafizica este atît ontologie, cît şi teologie. După Alexandru, conceptul de „fiinţă” trebuie înţeles ca existenţă actuală a oricărui lucru exterior gîndirii. „Fiinţa, în sensul ei propriu, este substanţa”, în vreme ce determinaţiile categoriale pot fi numite „fiinţă” doar în mod derivat[51]. Acestea aparţin însă metafizicii, alături de cercetarea relaţiei dintre fiinţă şi unul, cea mai apropiată dintre determinaţiile sale. Ceea ce trebuie să reţinem este faptul că reabilitarea ontologiei aristotelice se datorează limitării cercetării metafizice la fiinţa lucrurilor naturii, la „existenţa actuală a oricărui lucru”, deci excluderii din domeniul metafizicii a fiinţei de ordin mental (doar gîndite sau cunoscute)[52], dar nu

[48] Simplicius, *In Phys.*, 1, 17-21 Diels; apud Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 40.
[49] Pierre Aubenque, *op. cit.*, p. 410, nota 1.
[50] Th. Kobusch, art. cit., p. 1208.
[51] *Ibid.*, p. 1203.
[52] Alexandru distinge între formele „inteligibile în sine” (după modelul intelectului prim aristotelic, nu după cel al Ideilor

şi a fiinţei divine. Pentru Alexandru, ca şi pentru Asclepios, metafizica este o disciplină filosofică alături de logică, etică şi fizică (se observă influenţa stoicilor în această clasificare), numele ei datorîndu-se distincţiei aristotelice între *cunoaşterea de drept* (anterioritate „în sine", conform naturii lucrurilor) şi *cunoaşterea de fapt* (anterioritate „pentru noi"). Astfel se justifică faptul că tratatul aristotelic s-ar fi putut numi şi metafizică, şi teologie, şi filosofie primă. Spre deosebire de alţi comentatori, Alexandru este conştient de specificul fiecăreia dintre cercetările metafizice ale lui Aristotel, alăturarea lor datorîndu-se ambiguităţii chiar a scrierii aristotelice, în special echivocităţii ideii de anterioritate, precum şi regimului special al conceptului de *ousía*, care denumeşte atît fiinţa divină, cît şi fiinţa lucrurilor sensibile.

Există două vîrste ale aristotelismului medieval. Prima dintre acestea i se datorează lui Boetius (aristotelismul greco-latin) şi durează pînă în secolul al XII-lea, în vreme ce a doua este urmarea receptării lui Aristotel prin traducerile din filosofii arabi (aristotelismul arabo-latin)[53].

---

platoniciene) şi formele „inteligibile prin abstracţie" (nu doar formele matematice, ci şi esenţele formale ale lucrurilor naturii, genurile şi speciile), care sunt deci separate de materie nu în sine, ci datorită operaţiei intelectuale de abstragere. Deşi Alexandru exclude din sfera metafizicii inteligibilele abstrase, distincţia sa va deveni importantă, fiind reluată atît de Boetius, în clasificarea ştiinţelor pe care o realizează, cît şi de unii dintre filosofii arabi. Cf. Alain de Libera, „Genèse et structure des métaphysiques médiévales", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., în special pp. 170-174.

[53] *Ibid.*, p. 161; cf. şi Alain de Libera, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfîrşitul Evului Mediu*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Timişoara, Editura Amarcord, 1998, p. 67.

Meritul cel mai important al lui Boetius în privinţa clarificării obiectului metafizicii este unul indirect, căci Boetius nu cunoştea *Metafizica* lui Aristotel, din care s-a tradus pentru prima dată în latină – şi doar o mică parte – abia în secolul al XII-lea. Boetius nu comentează decît *Categoriile* şi *Isagoga* lui Porfir, avînd ca model comentariul lui Alexandru din Afrodisia[54]. Putem deci spune că, dacă aduce clarificări limbajului ontologiei, mai precis chestiunii categoriilor, Boetius o face fără a fi conştient de miza metafizică a problemei. El percepe textul *Categoriilor* şi lămuririle lui Porfir fără să cunoască *Metafizica* aristotelică, singurul text în care problema categoriilor apare drept una metafizică[55]. Cu toate acestea, Boetius este conştient că realizează o translaţie atunci cînd discută despre cele zece categorii aristotelice în legătură cu Dumnezeu. Principiul pe care se bazează este: categoriile sunt ceea ce substratul lor (adică subiectul la care sunt aplicate) le permite să fie[56].

A doua vîrstă a aristotelismului medieval începe cu secolul al XII-lea, o dată cu traducerea în latină a *Metafizicii*

---

[54] Cf. Alain de Libera, „Genèse et structure des métaphysiques médiévales", ed. cit., pp. 161-162.

[55] Alain de Libera ne convinge că atît textul *Categoriilor*, cît şi *Isagoga* lui Porfir nu pot fi receptate ca fiind metafizice (ontologice), întrucît pun problema omonimiei fiinţei în absenţa oricărei idei directoare a univocităţii, singura care poate da naştere unei reflecţii ontologice. Cf. Alain de Libera, art. cit., p. 162, nota 1.

[56] Boetius, *De trinitate*, capitolul IV, în Boetius şi Salvianus, *Scrieri*, Bucureşti, Editura I.B.M.B.O.R., 1992, p. 20. Alte aspecte ale metafizicii lui Boetius se găsesc la Christian Trottmann, „Questions de métaphysique au Moyen Âge et à la Renaissance", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., pp. 50-52.

lui Avicenna. Aceasta se întîmplă înainte ca *Metafizica* lui Aristotel să reintre în circuitul filosofiei, la jumătatea secolului al XIII-lea. Meritul aristotelismului latino-arab este acela de a fi recuperat tradiţia ontologică inaugurată de Aristotel, pierdută în mare măsură din cauza necunoaşterii tuturor textelor sale. Pentru Avicenna, metafizica poate fi numită filosofie primă, întrucît ea vine după fizică în ordinea cunoaşterii, dar este anterioară fizicii în privinţa obiectului ei de studiu. După el, metafizica nu poate avea ca obiect fiinţa divină, întrucît existenţa oricărei ştiinţe este dependentă de siguranţa existenţei obiectului ei, ceea ce revine însă unei alte ştiinţe. Astfel, în cadrul metafizicii existenţa lui Dumnezeu este doar o „problemă" ce urmează a fi cercetată şi tematizată[57]. Adevăratul obiect al metafizicii nu este o fiinţă particulară şi determinată, ci fiinţa ca atare, şi aceasta întrucît doar fiinţa este evidentă prin ea însăşi, nefiind necesară fixarea ei în cadrul altei ştiinţe[58]. Un alt argument este următorul: fiinţa este singurul concept care nu revine doar unei categorii anume de lucruri, ci tuturor lucrurilor în comun, şi nici nu este considerat printre accidentele vreunui lucru. Obiectul prim al metafizicii este fiinţa ca atare (fiinţa comună), problemele cercetate în cadrul ei fiind cele care revin fiinţei ca atare, în măsura în care este doar fiinţă, „fără nici un fel de condiţie limitativă"[59]. Dar metafizicii îi revine şi cercetarea determinaţiilor (numite şi „accidente originare") ale fiinţei,

---

[57] Avicenna, *Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enziklopädie Avicennas*, II. Serie: *Die Philosophie*, Vierte Summa (*Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*), übersetzt und erläutert von M. Horten, Verlag von Rudolf Haupt, Halle und New York, 1907, pp. 7-9.

[58] *Ibid*., p. 20.

[59] *Ibidem*.

precum: unul şi multiplul, potenţa şi actul, întregul şi partea, posibilul şi necesarul. Conform lui Avicenna, metafizica are patru părţi. Prima cercetează „cauzele cele mai îndepărtate (adică primele şi ultimele cauze, cauza primă activă şi ultima cauză finală), deoarece acestea sunt cauzele oricărei fiinţe cauzate, în măsura în care aceasta există". Ea cercetează şi cauza primă a fiecărei fiinţe cauzate. Apoi, metafizica se ocupă de accidentele fiinţei (substanţă, necesitate şi posibilitate etc.). O parte a ei se ocupă cu primele principii ale ştiinţelor particulare, care sunt astfel principii ale unor fiinţe determinate[60]. Deşi obiectul metafizicii este unul singur (fiinţa ca atare, fiinţa comună), acesta este cercetat în funcţie de diferitele moduri ale sale, delimitate prin raportul lui faţă de materie. Avem aşadar: fiinţa divină şi a inteligenţelor, care este imaterială; apoi, cauzele ultime ale fiinţei ca atare sunt acelaşi lucru cu formele, fiind deci imateriale prin natura lor, deşi le întîlnim în compus cu materia; accidentele (unul şi multiplul etc.) pot fi atît imateriale, cît şi materiale; principiile ştiinţelor (mişcarea şi repausul, de pildă) sunt materiale, dar metafizica le cercetează nu în materialitatea lor, ci în ele însele. Aşadar, metafizica poate fi definită drept o cercetare a celor imateriale, şi aceasta întrucît fiinţa comună şi „accidentele" ei sunt separate de materie.

Un enorm avantaj al lui Avicenna l-a constituit cunoaşterea întregului *corpus* aristotelic, inclusă fiind aici *Metafizica*. Observînd pluralitatea obiectelor de studiu cuprinse în scrierea Stagiritului, filosoful arab a fost practic nevoit să gîndească ordinea cercetărilor cuprinse sub această denumire: cercetarea fiinţei ca fiinţă, filosofia primă (cercetarea primelor cauze şi principii), teologia. Altfel spus, spre deosebire de comentatorii lui Aristotel care i-au precedat, şi

[60] *Ibid.*, pp. 224-225.

care încercau să dovedească într-un mod oarecum exterior coerenţa fragmentelor magistrului, Avicenna s-a străduit să arate cum anume diferitele obiecte de studiu ale metafizicii prezentau o unitate *internă*. Această reflecţie s-a dovedit hotărîtoare pentru constituirea metafizicii ca *sistem unitar şi complet.* Definind metafizica drept ştiinţă, care este obligatoriu una a universalului, aşa cum ne învaţă Aristotel, filosoful arab este nevoit să stabilească drept obiect al acestei „ştiinţe divine" (numită şi „înţelepciune", *sapientia*) fiinţa ca fiinţă, deci fiinţa comună, şi nu o fiinţă particulară. Acesta este obiectul principal al metafizicii. Dar, întrucît ea se ocupă şi de cauzele fiinţei cauzate, aşadar de cauzele anumitor fiinţe (nu ale fiinţei ca atare, care nu are o cauză), acestea trebuie considerate „accidente" ale fiinţei ca fiinţă, constituind obiectul secund al metafizicii. La fel se întîmplă cu principiile ştiinţelor particulare, fiinţa ca atare neavînd un principiu. Lucrurile se complică atunci cînd Avicenna menţionează ca obiect al metafizicii „cauza primă a fiinţei cauzate în măsura în care este cauzată"[61]. Aceasta este însă, fără îndoială, Dumnezeu. În felul acesta, excluderea lui Dumnezeu din metafizică (am discutat mai sus această teză a lui Avicenna) devine problematică. Ideea aceasta va avea însă efecte semnificative în rîndurile filosofilor medievali, fiind nuanţată de către Thoma, Duns Scotus şi alţii.

Pe lîngă reluarea cercetării ontologice, filosofii arabi mai aduc o noutate în cadrul filosofiilor medievale. Pe urmele distincţiei lui Alexandru din Afrodisia dintre inteligibilele în sine (realităţi separate prin ele însele) şi inteligibilele prin abstracţie (separate prin operaţiunea de abstragere), Al-Farabi, Averroes şi, într-o mai mică măsură,

[61] *Ibid*., pp. 22-23.

Avicenna au descoperit relaţia dintre metafizică şi noetică[62]. Acest tip de „metafizică noetică”[63] a avut o posteritate deloc de neglijat: Albertus Magnus, Robert Kilwardby, Dietrich de Freiburg etc. Influenţa ei crescîndă poate deveni manifestă atunci cînd urmărim istoria teoriei intenţiilor de la Avicenna pînă la sfîrşitul scolasticii. Observăm atunci că *intentio*, înţeleasă iniţial drept *certitudo rei* pornind de la care este posibilă prezenţa lucrului în intelectul omenesc, este cu timpul concepută ca fiind independentă de adevărul ontic, devenind astfel un simplu act al intelectului. Am putea deci considera că istoria conceptului de *intentio*, doar unul dintre semnele avîntului metafizicilor noetice, reprezintă una dintre posibilele origini ale modernităţii.

Momentul Thoma d'Aquino: consolidarea ontoteologiei

Odată cu Thoma d'Aquino intrăm într-un nou proiect al metafizicii, diferit de cel aristotelic şi de cel avicennian, deşi el uzează de limbajul acestora. Thoma a comentat aproape toate textele de metafizică importante de pînă

[62] Filosofia arabă a fost diferit înţeleasă, fie ca o sinteză între filosofia greacă veche şi cea neoplatonică a şcolii lui Ammonius (Th. Kobusch, art. cit., p. 1209), fie ca o filosofie pur şi simplu peripatetică (Alain de Libera, art. cit., p. 169), fie ca o filosofie care, datorînd mult lui Aristotel şi neoplatonismului, nu poate fi înţeleasă decît pe baza textelor tradiţiei arabe (demonstraţie făcută pe textul lui Avicenna de către Jean Jolivet, „Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā”, în *Etudes sur Avicennes*, dirigées par Jean Jolivet et Roshdi Rashed, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984, pp. 11-28).

[63] Această expresie este folosită de Alain de Libera, art. cit., p. 172, care vorbeşte despre o „metafizică farabiană” care prefaţează, prin obiectul ei, aşa-numita „pneumatologie” a filosofiei ulterioare.

atunci: cele ale lui Aristotel, Boetius, Avicenna, Dionisie Pseudo-Areopagitul, ca şi controversatul *Liber de causis*. La fel precum Avicenna, Thoma a ordonat cercetările cu caracter metafizic pe baza unităţii subiectului metafizicii. Identificată cu „înţelepciunea" şi cu „ştiinţa sacră", metafizica trebuie să fie cea mai raţională dintre ştiinţe, deci cea care posedă cel mai mare grad de certitudine. Aceasta înseamnă[64]: 1) Metafizica se ocupă de primele cauze. 2) Ea trebuie să se refere la ceea ce este „cel mai universal" (la „principiile cele mai universale"), anume fiinţarea (*ens*) şi determinaţiile care îi urmează, precum unul şi multiplul, potenţa şi actul. 3) Pentru a fi întru totul certă şi raţională, metafizica trebuie să se ocupe cu ceea ce este inteligibil în mod deplin, anume cu ceea ce este separat de materie. Însă ceva este imaterial fie conform fiinţei (Dumnezeu şi inteligenţele, adică îngerii), fie conform raţiunii, adică în urma operaţiei de abstragere (substanţa, fiinţa, calitatea, potenţa şi actul, unul şi multiplul etc.). Cu privire la subiectul metafizicii, Thoma se confruntă cu problema unităţii cercetărilor cu caracter metafizic menţionate. Cum este aşadar posibil ca metafizica să cerceteze în acelaşi timp fiinţarea comună (*ens commune*), cauzele prime şi fiinţa divină, imaterială în mod eminent? Soluţia lui Thoma s-a dovedit decisivă în constituirea metafizicii ca o cercetare unitară: Dumnezeu este cauza primă şi universală a fiinţei. Această soluţie, care poate părea banală, diferă în mod radical de proiectul aristotelic al metafizicii, care nu reuşea să decidă şi nici să împace cercetarea fiinţei ca fiinţă cu

[64] Ideile de aici se întîlnesc în Introducerea (*Prooemium*) scrisă de Thoma la Comentariul său asupra *Metafizicii* aristotelice. Folosesc expunerea lui Th. Kobusch, art. cit., pp. 1217 sq. şi cea a lui Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, pp. 31-74.

teologia[65]. Noutatea lui Thoma derivă din supoziţia conform căreia Dumnezeu este cauza primă a întregii fiinţări, care este astfel înţeleasă ca fiinţare creată.

Thoma întîlneşte însă o dificultate moştenită de la Avicenna. Întrucît crede, ca şi filosoful arab, că fixarea subiectului unei ştiinţe se realizează de către o altă ştiinţă, este nevoit să se întrebe dacă Dumnezeu este sau nu subiect al teologiei. În această privinţă, soluţia sa poate fi considerată una dintre deciziile determinante pentru dezbaterile filosofico-teologice medievale şi moderne. Thoma a deosebit pur şi simplu între două tipuri de teologie: cea a filosofilor (care rămîne o parte a filosofiei) şi cea revelată[66]. Prima se referă la Dumnezeu ca principiu al fiinţărilor în măsura în care acestea sunt fiinţări determinate prin acest principiu, la Dumnezeu drept cauză primă comună tuturor fiinţărilor în măsura în care sunt fiinţări create (cauzate), adică îşi primesc fiinţa de la Dumnezeu. A doua îl concepe pe Dumnezeu în el însuşi, ca act de a fi, ca *esse tantum*[67], *esse purum*, *ipsum esse per se subsistens*, ca principiu care este totodată subzistent şi autonom, care nu necesită deci o

---

[65] Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 41-42.

[66] Cf., de exemplu, Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, I, traducere de Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1997, p. 41. De asemenea, *In librum Boethii De trinitate expositio*, q. V, a. 4, cf. Thomas von Aquin, *Über die Trinität. Eine Auslegung der gleichnisnamigen Schrift des Boethius*, Übersetzung und Erläuterungen von Hans Lenz, Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1988, p. 227. Cf. şi Philippe Capelle, „La question philosophique de Dieu en théologie chrétienne", în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, ed. cit., p. 138.

[67] Thomas de Aquino, *De ente et essentia (Despre fiind şi esenţă)*, traducere de Eugen Munteanu, Iaşi, Editura Polirom, 1998, cap. IV, pp. 68-79. Pentru celelalte expresii, a se vedea trimiterile făcute de Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 47 sq.

tratare în raport cu cele pe care le întemeiază. Doar prima dintre ele poate fi numită metafizică şi, astfel, doar ea trebuie considerată o parte a filosofiei, Dumnezeu fiind principiu al subiectului ei, şi nu obiect de studiu.

În ce sens Dumnezeu este cauza primă a fiinţei? Cum putem înţelege această soluţie a lui Thoma, despre care am spus că este decisivă, în contextul relaţiei dintre *ens commune*, *esse*, *ens qua ens* (sau *esse qua esse*) şi *Primum ens* (*Deus*)? Fiinţarea comună, şi astfel universală, poate fi de predicaţie (se spune despre mai mulţi, la limită despre toţi) sau de cauzalitate (este cauză sau principiu pentru toţi). Conform atribuirii (predicabilităţii), fiinţa este comună, iar în virtutea acestui fapt ea este deja prezentă intelectului, anterior oricărei alte operaţii[68]. Însă comunitatea de atribuire este insuficientă, pentru că ea nu poate justifica pînă la capăt relaţia dintre *ens commune* şi *maxime ens*. Acesta este motivul pentru care devine absolut necesară punerea la lucru a comunităţii de tip cauzal. Conform acesteia, Dumnezeu este cauza primă a tuturor fiinţărilor. El conferă fiinţă tuturor acestora, fiind singurul care nu-şi primeşte fiinţa de la altceva, ci o posedă prin el însuşi. Dumnezeu este cauza lui *ens commune*[69], care trebuie prin urmare să

---

[68] *Ibid.*, pp. 32-33; cf. şi *Summa theologiae*, ed. cit., p. 91. Pe cunoaşterea primă a fiinţei de către intelecul nostru se întemeiază şi cunoaşterea principiilor prime, cum ar fi cel al noncontradicţiei. Cf. *Summa contra gentiles*, II, cap. 83. Cf. şi Michel Nodé-Langlois, „L'existentialisme métaphysique de Thomas d'Aquin", în *La métaphysique*, „Dioti" 6 (Capes et Agrégation), ed. cit., p. 54, nota 6.

[69] Saint Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Book One: *God*, Translated, with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis, London, University of Notre Dame Press, 1975, pp. 129-130 (cap. 26, [5]), unde se arată că Dumnezeu nu trebuie confundat cu fiinţa comună tuturor lucrurilor, întrucît El există

numească exclusiv fiinţarea creată[70]. Fiinţa (*esse*) se spune diferit cu privire la fiinţarea creată (comună) şi la fiinţarea supremă: fiecare fiinţare creată îşi dobîndeşte fiinţa în măsura în care participă la fiinţa luată în sens absolut, singura care este *ipsum esse*[71]. Iar *ens inquantum ens* (sau *esse inquantum esse*) nu poate fi identificată nici cu divinul, nici cu *ens commune*, ca şi cum am vorbi despre unul şi acelaşi lucru. *Ens inquantum ens* rămîne o *cerinţă* de tip metafizic, şi nu un obiect. Ea desemnează, în definitiv, pretenţia de a privi ceva în deplina puritate a esenţei sale, în „propriul" său. Aşadar, divinul reprezintă modelul cel mai adecvat după care putem gîndi pe *ens inquantum ens*, această din urmă expresie putîndu-se referi şi la fiinţa lucrurilor create, dacă le privim în aspectul lor pur, imaterial. *Ens inquantum ens* este în sens propriu Dumnezeu, şi doar în sens derivat fiinţa lucrurilor create. Această teorie

---

în mod real, nu doar în intelect; cf şi p. 220 (cap. 66, [9]), loc din care aflăm că fiinţa pe care o posedă în el însuşi fiecare lucru provine de la esenţa divină, ca de la sursa ei exemplară: „Ens commune est proprius effectus causae altissimae, scilicet Dei". De asemenea, a se vedea Saint Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles*, Book Two: *Creation*, Translated, with an Introduction and Notes, by James F. Anderson, London, University of Notre Dame Press, 1975, p. 48 (cap. 15, [5]): Dumnezeu este cauza fiinţei tuturor celorlalte lucruri deoarece doar el este fiinţă prin propria sa esenţă; or, numai cauza tuturor lucrurilor dintr-un gen este ceea ce este prin esenţa ei.

[70] Aşa cum observă Courtine, aceasta nu înseamnă că *ens commune* este un sinonim pentru fiinţarea în întregul ei, şi nici cu un obiect al intelectului omenesc (quidditate). Universalitatea pe care o caută metafizica prin reflecţia asupra lui *ens commune* apare doar în mod negativ în cadrul metafizicii. Cf. Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 61.

[71] Thoma de Aquino, *Summa theologiae*, ed. cit., pp. 72-73.

este cunoscută sub denumirea de *analogia entis* şi în ea constă specificul metafizicii tomiste.

Prin clarificările aduse limbajului metafizicii şi prin reflecţia asupra unităţii sistematice a cercetărilor metafizice, Thoma stabilizează înţelesul onto-teologic al metafizicii. Nu este exagerat să afirmăm că odată cu scrierile sale se impune o constantă a gîndirii de tip metafizic, care s-a numit mai tîrziu diferenţă ontologică (diferenţa dintre fiinţă şi fiinţare/fiinţări). Din acest punct de vedere, metafizica lui Thoma păstrează supoziţia aristotelică a prevalenţei esenţelor, prin care este desemnată în continuare fiinţa fiinţărilor, modul lor pur de a fi, dar renunţă la definirea lor neutră prin adăugarea unei noi presupoziţii, cea referitoare la cauze. Astfel, putem spune că la Thoma avem atît o cauzalitate ontică (Dumnezeu este cauza fiinţărilor create), cît şi o cauzalitate ontologică (Dumnezeu cauzează *fiinţa* fiinţărilor)[72]. Făcînd însă din Dumnezeu fiinţă în sens deplin şi totodată cauză a fiinţei tuturor lucrurilor, Thoma gîndeşte deja diferenţa ontologică drept diferenţă teologică[73], mutaţie pe care o putem recunoaşte probabil încă din neoplatonism

[72] Jean-Luc Marion, „L'autre philosophie première et la question de la donation", în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, ed. cit., p. 33. Marion avertizează asupra limitelor metafizicii cauzelor a lui Thoma, care refuză ideea că Dumnezeu ar fi *causa sui*, concepîndu-l drept *incausatum*. Nu cred că putem reduce cauzalitatea ontică şi cea ontologică la una singură, identificînd fiinţa cu existenţa, cum procedează Étienne Gilson, *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, 2-e édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1922, pp. 229 sq., precum şi Michel Nodé-Langlois, art. cit., pp. 50-64, în special p. 56.

[73] Expresia îi aparţine lui Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960, p. 145.

şi din scrierile lui Augustin, dar care ajunge abia acum la o deplină claritate. Thoma respinge însă teza platonică a lui Dionisie Pseudo-Areopagitul, conform căreia Dumnezeu este „dincolo de fiinţă". Înţelesul henologic şi cel onto-teologic aparţin deja unor tradiţii diferite ale metafizicii.

*

Proiectul onto-teologic se consolidează deci datorită lui Thoma, care formulează teza unei cauze a întregii fiinţări, a unui *Grund*, exact prin dedublarea teologiei, cea sacră, nefilosofică, preluînd multe din caracteristicile metafizice ale teologiei anterioare şi lăsînd astfel un spaţiu de joc mult mai mare ontologiei. Deosebirea celor două proiecte teologice, deja prezentă la Albertus Magnus, este preluată de Henri de Gand şi alţii, după care ea apare aproape ca un loc comun, de pildă la Duns Scotus. Fără a diminua noutatea proiectului metafizic scotist, ceea ce interesează aici este faptul că Scotus continuă procesul de ontologizare a metafizicii. Pentru a fi ştiinţa cea mai universală, metafizica trebuie să se ocupe cu fiinţa în sensul ei cel mai general (*ens communissime sumptum*), cu fiinţa ca atare. Doar aceasta se spune univoc despre toate lucrurile şi, totodată, este obiectul prim al intelectului omenesc[74]. Ştiinţa despre Dumnezeu trebuie să se bazeze pe o ştiinţă despre ceea ce, dintr-un anumit punct de vedere, este anterior lui Dumnezeu, anume „ştiinţa fiinţei ca atare". Altfel spus, teologia este dependentă de o cunoaştere *a priori* a acelui

[74] John Duns Scotus, *Questions on the Metaphysics of Aristotle*, Books One-Five, translated by Girard J. Etzkorn and Allan B. Wolter, New York, Franciscan Institute Publications St. Bonaventure University, 1997, pp. 256, 260-1 (*Questiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, IV, q. 1); cf. şi Th. Kobusch, art. cit., p. 1226.

concept care este comun fiinţării divine şi fiinţării create şi care este univoc cu referire la ambele. Scotus formulează ipoteza unei *alte* metafizici, anterioară – logic şi noetic – acelei metafizici pe care predecesorii săi o considerau ştiinţa despre Dumnezeu. Este privilegiată astfel o prioritate logică şi noetică (epistemologică), aşadar o anterioritate „pentru noi", un traseu care merge de la efecte către cauză. Deşi Dumnezeu este *primum ens*, cunoaşterea sa vine după cunoaşterea fiinţei ca atare. În aceste condiţii, devine posibilă cunoaşterea fiinţărilor şi a fiinţei lor independent de cunoaşterea cauzei lor, Dumnezeu, deci independent de o teologie[75]. Ştiinţa particularului este dependentă de ştiinţa universalului. Univocitatea fiinţei, prealabilă diferenţelor act-potenţă, cauzat-necauzat etc., reprezintă replica lui Scotus la teoria thomistă despre *analogia entis*.

Suárez şi sistemul metafizicii

Pînă la sfîrşitul secolului al XVI-lea, clarificările aduse subiectului şi obiectelor de cercetare ale metafizicii au fost legate de comentarea *Metafizicii* aristotelice. Primul care renunţă la titlul de comentator este Suárez, care scrie în 1597 una dintre cele mai importante lucrări pentru configurarea metafizicii ca sistem, cu titlul *Disputationes Metaphysicae.* Aceasta este prima carte de metafizică independentă de comentarea textului aristotelic, ea tratînd despre scopul metafizicii şi despre ordinea cercetărilor metafizice. Pentru Suárez, obiectul metafizicii îl constituie fiinţarea ca atare, *ens inquantum ens reale*, în care sunt cuprinse şi fiinţarea divină şi substanţele imateriale (I, 1, 26)[76]. În acest sens, el susţine că „Dumnezeu cade sub

[75] Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 137-154, în special p. 147.
[76] F. Suárez, *Disputes métaphysiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998, pp. 70-71.

obiectul acestei ştiinţe" (*Ergo absolute Deus cadit sub objectum hujus scientiae*: I, 1, 19) nu în virtutea eminenţei sale, sau în calitate de cauză primă a întregii fiinţări, cum considera Thoma d'Aquino, ci prin chiar caracterul său de fiinţare, *sub ratione entis*[77]. Avem astfel de a face cu o veritabilă inversare a statutului celor două discipline care compuneau metafizica mai veche: teologia şi ontologia (aşa cum am numit, anticipînd, cercetarea fiinţei comune). Prioritatea teologiei datorită superiorităţii obiectului ei nu mai este de interes pentru Suárez. Chiar dacă Dumnezeu rămîne obiectul principal al metafizicii, deoarece este obiectul ei eminent, el nu mai este şi obiectul adecvat al acesteia. Astfel, Suárez preferă să invoce prioritatea reală a metafizicii (cercetarea fiinţării ca fiinţare). Teologia revelată nu mai funcţionează ca model al metafizicii, ci dimpotrivă, Dumnezeu rămîne a fi înţeles după puterea intelectului omenesc, aşadar sub o *ratio communis*[78]. Nu este vorba despre vreo prioritate ontică a fiinţei ca atare faţă de obiectele metafizicii, ci despre o simplă prioritate conceptuală, care priveşte doar posibilitatea predicaţiei universale.

Interesul mare pe care l-a stîrnit lucrarea lui Suárez printre filosofii moderni, influenţa pe care a avut-o asupra acestora – atît privitor la constituirea metafizicii ca sistem, cît şi la configurarea paradigmei moderne[79] – se datorează în foarte mare măsură perspectivei istorice pe care a adoptat-o în lucrarea menţionată. El a sistematizat principalele poziţii medievale legate de obiectele şi subiectul metafizicii, precizîndu-şi propria poziţie în relaţie cu acestea. Interesul său principal a fost de a găsi o bună

[77] *Ibidem*, pp. 65-66.
[78] *Ibidem*, p. 216.
[79] Heidegger se exprimă în acest sens, în paragraful 6 din *Fiinţă şi timp*.

ordine a cercetărilor care fuseseră deja aşezate sub denumirea de „metafizică", „filosofie primă", „teologie", cercetare a fiinţei comune, sau a fiinţei ca fiinţă. Acestea ar trebui să fie nu doar enumerate, ci integrate şi chiar deduse dintr-un aspect definitoriu al disciplinei în chestiune: pe scurt, ele se întemeiază în subiect-obiectul metafizicii[80]. Astfel, Suárez a introdus ideea de *sistem al metafizicii* asumînd o perspectivă istorică[81]. În acest scop, acesta enumeră şase înţelesuri ale metafizicii prezente în filosofia medievală şi caută să găsească unitatea lor logică, acea *ratio entis* care se impune tuturor fiinţărilor, indiferent dacă sunt fiinţări create sau non-create. Unele teze medievale i se par prea largi, altele prea restrînse, însă corecţiile pe care le aduce îl conduc, pe de o parte, către o clarificare a obiectului adecvat al metafizicii, dar şi, pe de altă parte, lucru deloc de neglijat, către enumerarea completă a părţilor acestei ştiinţe. După cum vedem, apare astfel tot mai pregnantă distincţia – banală astăzi – între *metaphysica generalis* şi *metaphysica specialis*.

După Suárez, obiectul adecvat al metafizicii este *ens inquantum ens reale*: nici fiinţarea într-un sens abstract, nici fiinţarea în întregul ei, ci „conceptul obiectiv al fiinţării", elementul cel mai general care poate fi gîndit ca fiind în lucruri, caracterul obiectual al acestora, „obiectitatea" lucrurilor. „Conceptul obiectiv" nu este pentru Suárez, aşa cum nu este nici pentru scolastici, *esse subiective*, dar nu este nici lucrul ca atare, individual şi concret, căci nu trimite cu necesitate către ceva exterior. Conceptul obiectiv face

[80] F. Suárez, *op. cit.*, pp. 49-50. Cf. şi Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 203-204.

[81] Cf. şi Jean-Paul Coujou, „Suárez et la renaissance de la métaphysique", în F. Suárez, *Disputes métaphysiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998, pp. 7-45.

însă posibil ca ceva să fie obiectivat de gîndire. Suárez preia din scolastică distincţia între concept formal şi concept obiectiv. Primul este actul intenţional prin care intelectul concepe un lucru, în vreme ce al doilea desemnează lucrul care este obiect al actului intenţional, obiectul în măsura în care acesta este cunoscut şi conceput prin conceptul formal[82]. Conceptul obiectiv nu trebuie confundat cu conceptul formal. Metafizica nu devine, la Suárez, o filosofie logică, a conceptului în sensul de concept formal, cu alte cuvinte o metafizică noetică. E. Gilson şi G. Siewerth cred că astfel trebuie înţeles Suárez, ca un precursor al metafizicilor noetice moderne, reproşîndu-i acestuia faptul că pierde din vedere lucrurile ca atare[83]. Pe baza distincţiei amintite, Suárez vorbeşte şi despre conceptul formal al fiinţării (întrebîndu-se dacă există un act prin care toate lucrurile pot fi numite „fiinţare"), precum şi despre conceptul obiectiv al fiinţării, adevăratul obiect al metafizicii. Comentînd aceeaşi distincţie, Jean-Luc Marion consideră conceptul fiinţării ca fiind prim în măsura în care fiinţarea ca atare este subsumată conceptului. Afirmaţia este corectă, însă continuarea interpretării lui Marion spune parcă prea mult în raport cu textul lui Suárez. Pe scurt, Marion crede că conceptul fiinţării ar fi totuna cu reprezentarea finţării, sau conceptul formal al acesteia, imaginea formală, comună, şi nu o determinaţie ontică oarecare a fiinţării. Astfel, *ens* nu denumeşte o determinaţie sau alta, un aspect sau altul, o fiinţare sau alta, ci „un mod al percepţiei sale, al reprezentării sale şi al conceptului său"[84]. La rîndul său,

[82] O bună clarificare a acestei distincţii se găseşte la Hans Seigfried, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1967, pp. 94-117.

[83] Hans Seigfried, *op. cit.*, pp. 97-98.

[84] Cf. Jean-Luc Marion, „La science toujours recherchée et toujours manquante", în Jean-Marc Narbonne & Luc Langlois

Jean-François Courtine scrie despre această temă în următorii termeni: „conceptul obiectiv nu este doar ceea ce ţine locul lucrurilor individuale şi concrete, ci ceea ce constituie însăşi fiinţa lor”[85]. Chestiunea poate fi regăsită şi în *Meditaţiile metafizice* ale lui Descartes.

Metafizicii îi revine însă şi studiul proprietăţilor fiinţării (*Unum, Verum, Bonum*), al cauzelor, al substanţelor imateriale (cercetare care va fi denumită ulterior pneumatologie), şi chiar al accidentelor reale, al părţilor fiinţării (*species entis*, anume *infinitum ens* şi *finitum ens*, aceasta din urmă având drept atribute cantitatea, calitatea etc.)[86]. *Entia rationes* sunt singurele excluse dintre obiectele metafizicii, căci nu sunt prin ele însele fiinţări, dar simpla

(éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., pp. 21-23.

[85] Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 170, 182, 193. Discuţiile medievale despre triada concept formal, concept obiectiv şi lucru sunt expuse de Alain de Libera, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfîrşitul Evului Mediu*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Timişoara, Editura Amarcord, 1998.

[86] Includerea acestora ca obiecte ale metafizicii nu îndreptăţeşte, în opinia mea, conceperea metafizicii lui Suárez drept „universale und regionale Ontologie”, aşa cum consideră Hans Seigfried, *op. cit.*, p. 88. *Metaphysica specialis* nu poate fi considerată ontologie regională, căci o astfel de etichetă este prematură. O dată cu Suarez abia se cristalizează proiectul ontologic al metafizicii şi ar fi absurd să credem că el deja se regionalizează. Capitolul IV al cărţii lui Seigfried, dedicat obiectului metafizicii, este totuşi util, autorul diferenţiind între două proiecte metafizice ale lui Suárez, expuse în fiecare parte a lucrării acestuia: cercetarea fiinţei ca atare este o explicare transcendentală a fiinţării, în vreme ce cercetarea lui Dumnezeu, a substanţelor şi a accidentelor, a fiinţării finite şi infinite este o explicare categorială (în sens propriu şi în sens analog) a fiinţării (p. 93).

lor menţionare, cel mai probabil din motive de completitudine, nu va rămîne fără urmări.

Suárez are meritul de a fi făcut din ontologie o cercetare independentă de presupoziţii teologice. Diferenţa dintre *ens creatum* şi *ens increatum* nu mai este punctul de plecare al metafizicii, aşa încît nu mai putem vorbi propriu-zis despre „diferenţă teologică", folosind expresia lui Eugen Fink. Diferenţa dintre *ens creatum* şi *ens increatum* nu mai este punctul de plecare al metafizicii, ci ea rămîne secundă, urmînd in-diferenţei logice a lui *ens*. Nu trebuie să credem însă că ea este de neglijat. O întîlnim la începutul celei de a doua părţi a lucrării lui Suárez (*De prima divisione entis in finitum et infinitum*), ea fiind cea care face posibilă privirea globală asupra fiinţării în întregul ei, distribuind-o în două mari regiuni, fără ca astfel să fie pusă în pericol unitatea acesteia[87], datorată lui *ens reale ac per se communissime sumptum*.

Teologia nu este însă exclusă, căci Dumnezeu rămîne obiect al metafizicii în baza eminenţei sale. Doar că el nu mai este de cunoscut în el însuşi, conform propriei sale măsuri, ci potrivit puterii intelectului nostru. Aşa se face că apare pentru prima dată ideea conform căreia Dumnezeu trebuie conceput plecînd de la conceptul prim al intelectului, cel al fiinţării comune. Pe aceste coordonate, conceptul cel mai potrivit sub care noi îl putem înţelege pe Dumnezeu este cel de *ens infinitum*. Teologia devine deci posibilă plecînd de la ontologie.

[87] Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 394-401. După Courtine, datorită lui Duns Scotus, Henri de Gand şi Suárez suntem în prezenţa primei delimitări *pozitive* a lui *ens infinitum.*

Schulmetaphysik în secolul al XVII-lea

Mai radical decît Suárez în privinţa separării ştiinţei universale a fiinţei de teologie este un contemporan al său, Benedictus Pererius (Benedito Pereyra), care a publicat în 1562 o lucrare poate la fel de importantă precum cea a lui Suárez, cu titlul *De communibus omnium rerum naturalium principiis et affectionibus*. Distincţia pe care el o face, între filosofie primă şi metafizică, a bulversat într-o anumită măsură vocabularul metafizicii. Pererius identifică în mod voit metafizica teologiei, împotriva unei tradiţii a comentării textului aristotelic care recunoştea legitimitatea prezenţei unei ştiinţe universale, chiar dacă doar „căutată" şi subordonată teologiei. Neavînd încă la dispoziţie termenul de „ontologie" pentru a desemna ştiinţa universală a fiinţei, *scientia generalis de transcendentibus et praedicamentis*, Pererius foloseşte expresia „filosofie primă", care însemna cu totul altceva atît la Aristotel, cît şi la comentatorii *Metafizicii.* În afară de această ştiinţă generală există, după el, patru ştiinţe speciale: metafizica propriu-zisă (teologia), ştiinţa inteligenţelor finite (pneumatologia), matematicile şi *scientia naturalis* (fizica), ultimele ocupîndu-se cu substanţele corporale. Chiar dacă terminologia aleasă de Pererius nu s-a impus, poate şi din cauza concurenţei pe care i-a făcut-o vocabularul lui Suárez, care era mult mai atent la nuanţele tradiţiei de comentare a operei aristotelice, ea a avut marele merit de a elibera spaţiul de joc al ontologiei, cum se va numi aceasta în viitor, şi de a sublinia criza în care ajunsese nu doar terminologia metafizică moştenită de la Aristotel, ci chiar proiectul metafizic al acestuia, indecis între ştiinţa generală şi cea specială. De asemenea, clasificarea ştiinţelor realizată de Pererius impune, ca o disciplină filosofică distinctă, ştiinţa inteligenţelor finite, numită şi pneumatologie, care va fi uşor de încadrat în sistemul metafizicii sub numele de psihologie raţională sau egologie.

Pererius şi Suárez au declanşat ceea ce s-a numit filosofia de şcoală din secolul al XVII-lea, continuată în secolul al XVIII-lea. Termenul care îi lipsea lui Pererius (ca şi comentatorilor aristotelici şi lui Suárez) este găsit, cel mai probabil, de Rodolphus Goclenius (Göckel). Este vorba despre termenul de ontologie, pe care acesta îl foloseşte în forma greacă οντολογία în cunoscutul său *Lexicon philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur, informatum opera et studion Rodolphi Goclenii* (1613). Termenul grecesc este menţionat de Goclenius în articolul *abstractio*, unde acesta distinge trei tipuri de abstracţie: fizică (abstracţia materiei singulare şi sensibile), matematică şi οντολογική, *abstractio transnaturalis* (proprie teologiei). Al doilea mod de abstracţie interesează aici. Este vorba despre abstracţia care lasă deoparte atît materia sensibilă singulară, cît şi cea universală, dar mereu *secundum rationem tantum*[88]. Adjectivul οντολογική este folosit într-un sens bine precizat, ne spune Goclenius completînd înţelesul acestui nivel al abstracţiei, *id est philosophia de ente seu de transcendentibus*, iar substantivul οντολογία apare într-o notă marginală şi numeşte *philosophia de ente*.

Termenul inventat de Göckel devine curînd foarte cunoscut. Este preluat de Johann Heinrich Alsted, care recunoaşte paternitatea autorului *Lexiconului*, în *Cursus philosophici Encyclopaedia* (1620). Alsted publică în 1613 o carte cu titlul *Metaphysica tribus libris pertractata*, în care defineşte obiectul metafizicii ca fiind dublu şi vorbeşte despre părţile metafizicii: *generalis et specialis, sive universalis et particularis, comunis et propria, syncretica et*

[88] Cf. Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 408-412, 449.

diacritica[89]. Partea generală tratează despre transcendentalii, cea specială despre predicamente şi despre Dumnezeu, în virtutea faptului că acesta este substanţă. Mult mai radical se dovedeşte Alsted în *Cursus philosophici Encyclopaedia*, unde exclude din cuprinsul metafizicii cercetarea despre Dumnezeu, îngeri şi sufletele separate. Teologia şi pneumatologia devin ştiinţe de sine stătătoare şi sunt excluse din metafizică, identificată acum cu ontologia. Iată argumentul său: „Metafizica este o disciplină generală *de ente*, deci ea nu poate trata despre o fiinţare determinată, de exemplu Dumnezeu, îngerii sau sufletele separate. Astfel, nu este posibil ca o disciplină avînd unitatea sa specifică să trateze despre două obiecte specific distincte: unul cel mai general, anume fiinţarea luată în întreaga ei extensiune, celălalt cel mai singular, precum Dumnezeu, la care s-ar alătura alte două realităţi specificate, ca îngerul sau sufletul separat"[90]. Astfel de cercetări vor fi luate în considerare, de acum înainte, doar ca discipline speciale. Ideea aristotelică conform căreia teologia este universală întrucît obiectul ei este prim nu mai este de actualitate. După cum am arătat deja, Alsted consideră că partea generală a acestei ştiinţe (metafizica propriu-zisă) tratează despre transcendentalii. Ideea era deja destul de răspîndită, apărînd chiar expresia de „teorie transcendentală"[91] (filosofie transcendentală, ceva mai tîrziu) în titlul unei lucrări ce aparţine lui Johannes

[89] *Metaphysica tribus libris pertractata*, Herborn, 1613. Apud Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 447-448.

[90] *Cursus philosophici Encyclopaedia*, Herborn, 1620, cartea a V-a, capitolul 1 (*ens*), p. 149. Apud Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 447-448.

[91] Va apărea chiar, alături de *theoria transcendentalis*, o *theoria supertranscendentalis*, pentru a denumi cercetarea despre *cogitabili in universum*, cel care o va propune fiind chiar Leibniz. Cf. Jean-François Courtine, p. 267.

Scharf: *Theoria transcendentalis primae philosophiae, quam vocant Metaphysicam* (1620). Deşi Alsted scotea pneumatica şi prima parte a acesteia, teologia, în afara domeniului metafizicii, aceasta nu înseamnă că metafizica nu rămînea dedublată. Partea ei specială nu va mai cerceta anumite fiinţări singulare, ci pur şi simplu raportul substanţă-accident. Se pare că primul care a tratat despre substanţe într-un capitol aparte al metafizicii fără să privilegieze substanţele imateriale, ba chiar fără să le includă aici deloc, a fost acelaşi Goclenius. La Alsted, teologia devine parte a pneumaticii, curînd cele două separîndu-se. O lucrare cu titlul *Pneumatica seu Pneumatologia* apare în anul 1629 şi îi aparţine lui Scharf, iar ea reprezintă gestul datorită căruia această cercetare specială este oficializată.

Altă contribuţie importantă este cea a lui Christoph Scheibler, care publică un *Opus metaphysicum* (1617), în care păstrează diviziunea metafizicii realizată de Suárez, dar lărgeşte foarte mult sfera cercetării ontologice prin faptul că îi integrează studiul despre transcendentaliile disjunctive, despre *existentia*, ba chiar şi despre *ente rationis*, neacceptate de Suarez în spaţiul metafizicii. Scheibler expune partea specială a metafizicii plecînd de la categorii, substanţa avînd locul prim[92].

Odată cu Alsted, Scharf şi Ch. Scheibler are loc identificarea terminologică dintre filosofie primă, ontologie şi teorie transcendentală. Ontologia trebuie să fie transcendentală întrucît ea este o cercetare universală a fiinţării în ceea ce are aceasta comun, aşadar nu o cercetare a unei fiinţări sau a alteia, determinate categorial, ci a caracterului comun al fiinţării, care într-un fel depăşeşte (transcende) fiinţarea[93].

[92] Cf. Jean-François Courtine, pp. 416-417.
[93] Cf. Jean-François Courtine, p. 433.

Tot sub forma greacă, termenul „ontologie" se întîlneşte la Abraham Calov, care publică în 1636 prima parte din lucrarea sa *Metaphysica divina*. El îşi începe cartea cu menţionarea acelor cunoştinţe prealabile care sunt necesare unei chestionări metafizice serioase, printre care menţionează ontologia, care se ocupă cu *esse scilicet generalissimum*, *natura abstractissima*, *atributa communissima* şi *distinctiones altissimae ejus*.

Termenul de „ontologie" apare în variantă latinizată la Johannes Clauberg, care publică în 1647 cartea intitulată *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, pe care o reeditează în 1660 cu titlul *Ontosophia nova, quae vulgo metaphysica*, a treia ediţie apărînd în anul 1664 şi avînd titlul *Metaphysica de ente, quae rectius ontosophia*. Cuvîntul „ontologie" apare ca explicaţie a termenului *ontosophia*, pe care probabil tot el l-a inventat, şi care este o *scientia catholica*. După el, fiinţarea, obiect al ontologiei, are trei semnificaţii, pe care autorul le expune în mod progresiv. 1) În primul rînd, fiinţarea înseamnă tot ceea ce poate fi gîndit, inteligibilul. În acest sens, fiinţării nu i se opune nimic. Conform acestei semnificaţii, care este cea mai generală posibil, fiinţarea poate fi ceva sau nimic, ea este pur şi simplu „tematică", „o teză prealabilă oricărei decizii privitoare la fiinţă şi nefiinţă"[94]. 2) A doua semnificaţie este: *id quod revera est aliquid, nemine etiam cogitante*, adică fiinţarea în sensul de ceva (*aliquid*), care este cu siguranţă altceva decît nimic. Fiinţarea rămîne o *cogitabile*, dar nu se reduce la *ens rationis*, căci prezintă o consistenţă independent de faptul că este gîndită. 3) Fiinţarea este şi lucrul care există prin sine, aşadar substanţa. După Clauberg, ontologia are în vedere fiinţarea în acest din urmă sens, dar pentru a ajunge la el este

[94] *Ibid.*, p. 260.

necesară o tratare despre fiinţare în primele două sensuri. Aşadar, este necesar să se plece de la fiinţare în sensul ei cel mai general, ca fiinţare ce poate fi gîndită. Recunoaştem în menţiunile lui Clauberg influenţa lui Descartes, ale cărui idei le preia în registrul terminologic şi disciplinar al *Schulmetaphysik*, dar şi influenţa lui Clemens Timpler, cu lucrarea sa *Metaphysicae systema methodicum* (1604). Înaintea lui Clauberg, acesta defineşte ontologia ca o cercetare nu doar despre *ens inquantum ens*, ci şi despre inteligibil, aşadar despre orice fiinţare în măsura în care este gîndită, neutră deci faţă de opoziţia ceva-nimic: „Extindem obiectul metafizicii atît de mult, încît prin el trebuie să înţelegem παν νοητόν, adică tot ceea ce poate fi cunoscut”[95].

Cunoscînd, se pare, lucrarea lui Clauberg, Johannes Micraelius scrie, ca şi predecesorul său Goclenius, un *Lexicon philosophicum* (1653), în care găsim, în articolul dedicat metafizicii, o foarte explicită delimitare între *metaphysica generalis* şi *metaphysica specialis*. Iată acest pasaj: „Obiectul metafizicii este fiinţarea ca fiinţare. Din acest motiv ea este numită de către unii οντολογία. Metafizica se divide în *generală*, în cadrul căreia fiinţarea este considerată în sensul ei cel mai abstract şi întru totul indiferent, şi *specială*, în care fiinţarea este considerată prin speciile substanţei care sunt separate de orice materie, cum sunt Dumnezeu, îngerii şi sufletele separate”[96]. Aceste din urmă cercetări sunt numite teologie, angelografie şi psihologie. Modul în care Micraelius defineşte obiectul metafizicii este cel mai aproape de dezvoltarea ulterioară, şi

[95] Clemens Timpler, *Metaphysicae systema methodicum Libri quinque*, Steinfurt, 1604, p. 7. Apud Th. Kobusch, art. cit., p. 1236.

[96] Johannes Micraelius, *Lexicon philosophicum*, Iena, 1653, p. 654; apud Th. Kobusch, art. cit., p. 1236.

totodată ultimă, definitivă, a sistemului metafizicii, în cadrul metafizicii de şcoală din secolul al XVIII-lea, prin Chr. Wolff şi Baumgarten.

Descartes şi proiectul modern al metafizicii

Pînă a ajunge la această sistematizare definitivă a metafizicii, datorate metafizicii de şcoală din secolul al XVIII-lea, sunt necesare cîteva precizări despre „momentul Descartes", de neocolit pentru conturarea unui tablou complet al cercetărilor metafizice. Motivul este evident: odată cu Descartes, aspectul noetic al filosofiei, prefigurat de Averroes în gîndirea arabă, apoi de Duns Scotus, Petrus Aureolus şi Occam, trecînd prin discuţiile privitoare la conceptul obiectiv şi conceptul formal, indiferent dacă în cadrul lor a precumpănit aspectul logic sau cel psihologic, pînă la Clemens Timpler şi alţi filosofi de şcoală din secolul al XVII-lea, a devenit definitoriu pentru înţelegerea obiectelor specifice metafizicii. În gîndirea lui Descartes, elementul noetic, marginal pînă în acel moment, cîştigă prim-planul datorită faptului că eul este înţeles ca principiu al cunoaşterii şi al existenţei. În fapt, Descartes chiar defineşte metafizica drept cercetare a principiilor cunoaşterii. Două sunt principiile cu caracter metafizic: „(...) am considerat faptul de a fi, sau existenţa acestei gîndiri, drept prim principiu, din care am dedus foarte clar următoarele: că există un Dumnezeu care este autorul a tot ce e pe lume şi că, fiind sursa întregului adevăr, nu a creat intelectul nostru cu o asemenea natură încît să se poată înşela în judecata ce o face asupra lucrurilor despre care are o percepere foarte clară şi foarte distinctă. Acestea sunt toate principiile de care mă folosesc în privinţa lucrurilor imateriale sau metafizice, din care deduc cu multă claritate [principiile]

lucrurilor corporale sau fizice”[97]. Să notăm în treacăt că în acest loc „principiul” este sinonim cu „cauza”. Cei doi termeni mai apar ca sinonimi într-un alt context, în *Discurs despre metodă* (VI)[98], cu referire la *Dioptrica* şi *Meteorii*, numai că acolo este vorba despre principii „ştiinţifice”, care sunt supoziţii. Să mai observăm că în *Meditationes* se vorbeşte despre „cauză” îndeosebi cu privire la Dumnezeu. Cu toate acestea, este clar că *ordo cognoscendi* devine mai importantă nu doar decît ordinea esenţelor, ci şi decît cea a cauzelor, care era definitorie în thomism.

După cum se observă din fragmentul citat mai sus, *ego cogito* este primul principiu al filosofiei, lui adăugîndu-i-se, în calitate de principiu, Dumnezeu. Bineînţeles, Dumnezeu rămîne şi pentru Descartes creator al lumii. De asemenea, prioritatea sa din punctul de vedere al esenţei (al substanţei) rămîne neatinsă. În § 51 din *Principiile filosofiei*, Descartes susţine că termenul de „substanţă” nu se poate atribui univoc lui Dumnezeu şi lucrurilor create, substanţă însemnînd „a nu avea nevoie decît de sine însuşi”; „căci, la drept vorbind, nu există decît Dumnezeu care să fie aşa, şi nu este nici un lucru creat care să poată exista un singur moment fără a fi menţinut şi conservat de puterea sa. (...) însă, pentru că printre lucrurile create cîteva sunt de aşa natură că nu pot exista fără altele, le deosebim de cele care n-au nevoie decît de concursul firesc al lui Dumnezeu, numindu-le pe acestea din urmă substanţe, iar pe celelalte calităţi, sau atribute ale

---

[97] René Descartes, „Scrisoare către abatele Picot”, publicată ca Introducere la *Principiile filosofiei*, traducere de Ioan Deac, Bucureşti, Editura IRI, 2000, p. 70.

[98] René Descartes, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, traducere de Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1990, p. 154.

acestor substanţe”[99]. Ideea care se desprinde este aceea că teologia nu este nicidecum refuzată în filosofia cartesiană. Dumnezeu primeşte, în plus, şi atributul de garant al adevărului. Astfel, mai importantă decît funcţia sa ontică devine funcţia gnoseologică, noetică. Deşi Dumnezeu este prim faţă de *ego* din punct de vedere ontic, totuşi în ordinea cunoaşterii, cea care importă acum mai mult decît oricare alta, dacă nu este secund, cel puţin nu descrie singur spaţiul de joc al cunoaşterii. Însăşi existenţa sa este probată plecînd de la ideea de Dumnezeu, prezentă în eul care cugetă. Totul este întemeiat în acest spaţiu al cunoaşterii prin cele două principii metafizice: eul şi Dumnezeu. Acestor principii le este dedicată lucrarea din 1641, *Meditationes de prima philosophia, in qua Dei existentia et Animae immortalitas demonstrantur*, sau, cu titlul pe are îl primeşte în 1642, *Meditationes de prima philosophia, in quibus Dei existentia et animae humanae a corpore distinctio demonstrantur.* Aşa cum reiese chiar din titlurile lucrărilor, precum şi din fragmentul adresat abatelui Picot, eul (sufletul) şi Dumnezeu sunt obiectele de cercetare ale metafizicii din două motive: sunt imateriale şi sunt principii. Trebuie amintită, în acest sens, imaginea arborelui filosofiei, expusă în Scrisoarea către Picot[100], unde metafizicii, asemănată cu rădăcinile arborelui, îi revine cercetarea principiilor cunoaşterii, „între care explicarea principalelor atribute ale lui Dumnezeu, imaterialitatea sufletelor noastre şi toate noţiunile simple şi clare ce sunt în noi”.

Concură la o asemenea înţelegere atît un motiv metafizic (i.e. teologic), anume caracterul imaterial, separat, al celor două naturi simple, cît şi unul de ordin gnoseologic. Termenul de „principiu” ar putea funcţiona perfect atît în

[99] René Descartes, *Principiile filosofiei*, ed. cit., pp. 102-103.
[100] René Descartes, Scrisoare către abatele Picot, *op. cit.*, p. 72.

ordo essendi, cît şi în *ordo cognoscendi* numai dacă am presupune, la fel ca Aristotel, un fel de cunoaştere *imanentă* lucrurilor, prin care cele două ordini ar coincide. O astfel de presupoziţie a fost însă abandonată odată cu deosebirea făcută între cele două teologii, cea revelată şi cea omenească. Această situaţie teoretică a condus la imposibilitatea de a mai identifica *ordo essendi* şi *ordo cognoscendi* în cadrul teoretic descris de creştinism. Din acest motiv, şi totodată în contextul multiplicării filosofiilor noetice, ordinea cunoaşterii devine mai importantă decît ordinea esenţei. Să vedem dacă acest fapt este evident în definiţia pe care Descartes o dă principiului: „(...) şi aceste principii trebuie să îndeplinească două condiţii: prima, să fie atît de clare şi atît de evidente încît spiritul omenesc să nu se poată îndoi de adevărul lor cînd îşi dă osteneala a le privi îndeaproape şi cu luare-aminte; cealaltă, să fie din cele de care depinde cunoaşterea altor lucruri, aşa încît [principiile] să poată fi cunoscute fără ele, şi nu invers, [lucrurile] fără [principii]”[101]. A doua condiţie exprimă faptul că ordinea cunoaşterii este mai importantă decît cea a esenţei, fapt care este în deplină concordanţă cu definiţia aristotelică a anterioritătii „pentru noi”. Însă prima condiţie, care se referă la criteriul evidenţei, repune în joc posibilitatea identificării celor două ordini[102]. Avem de a face cu un principiu atunci cînd noi recunoaştem evidenţa acestuia, iar aşa ceva se întîmplă doar dacă în el însuşi acesta este evident. Cu privire la celelalte lucruri, ele îşi probează fiinţa doar în măsura în care sunt deductibile din primele principii, aşadar dacă sunt luate în considerare doar ca lucruri *cunoscute*. Este ceea ce Descartes încearcă uneori să pună în evidenţă,

[101] René Descartes, Scrisoare către abatele Picot, *op. cit.*, p. 66.

[102] Asupra acestui aspect atrage atenţia Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, ed. cit., p. 54.

vorbind despre lume ca o fabulă[103]. Ea este înţeleasă nu ca o lume în sine, pur şi simplu existentă, ci ca un fenomen, ca o pretenţie la existenţă revendicată de eul cugetător, aşa cum va arăta Husserl în paginile în care va vorbi despre însemnătatea scrierilor lui Descartes. În fapt, despre acest lucru este vorba în textul *Meditaţiilor metafizice*, unde este propusă o veritabilă cosmologie filosofică în discuţia despre *res materialis*, permanent în legătură cu principiile deja recunoscute: *ego cogito* şi Dumnezeu. Astfel, întîlnim în *Meditaţii* toate cele trei metafizici speciale: egologia (psihologia raţională, sau pneumatica), teologia, cosmologia. Ordinea lor este însă diferită de ceea ce cunoscusem pînă la Descartes. Putem susţine că egologia pur şi simplu controlează şi descrie spaţiul acestor cercetări metafizice speciale. Aceasta se întîmplă întrucît textul *Meditaţiilor* operează un veritabil salt de la eul empiric, „biografic", la *ego cogito*, principiu care prefigurează eul transcendental kantian. Eul empiric este prim doar ca eu care cercetează, sau meditează, fiind însă contingent prin chiar facticitatea sa. Conform libertăţii sale (sau voinţei sale de a nu încuviinţa, cum spune Descartes, adică puterii sale de a se îndoi de toate cunoştinţele dobîndite), acest prim eu se descoperă ca eu necesar, mai adînc decît simplul eu individual, ca eu identic în pluralitatea actelor sale (îndoială,

[103] Chestiunea este amintită în treacăt de Jean Beaufret, „La fable du monde", în *Dialogue avec Heidegger*, tome 2, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973, p. 66 şi este comentată pe larg de Ştefan Afloroaei, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991, pp. 29-95; cf. şi Ştefan Afloroaei, „Descartes. Înţelegerea lumii ca fabulă", în Mircea Flonta (ed.), *Descartes-Leibniz. Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic*, Bucureşti, Editura Universal Dalsi, 1998, pp. 30-40.

înţelegere, afirmaţie, negaţie, voinţă, imaginaţie, simţire)[104]. Acest eu este considerat substanţă, sau *res*, fapt care dovedeşte înrădăcinarea gîndirii lui Descartes în problematica filosofiei anterioare[105].

Întrucît descriu trei substanţe, două finite (spiritul şi corpul, altfel spus substanţa cugetătoare şi cea întinsă) şi una infinită (Dumnezeu), *Meditaţiile* sunt „filosofie primă" în sensul metafizicilor speciale. După cum am văzut, egologia, teologia şi cosmologia sunt prime atît datorită eminenţei obiectelor lor (Dumnezeu şi *ego* sunt imateriale, iar lumea, desigur materială, este tratată mai degrabă ca un corelat al eului gînditor şi cunoscător), cît şi în virtutea faptului că sunt principii (prin intermediul lor sunt cunoscute toate celelalte lucruri).

Dacă ne punem însă problema completitudinii cunoaşterii, trebuie să ne întrebăm care este situaţia ştiinţei generale despre fiinţare, a ontologiei, cum era ea deja denumită de predecesorii lui Descartes. Este ea pur şi simplu absentă din vederile filosofului? Într-o scrisoare adresată lui Mersenne în 11 noiembrie 1640, Descartes îi spune, referindu-se la *Meditaţii*: „nu tratez în particular despre Dumnezeu şi despre suflet, ci în general despre toate lucrurile prime pe care le putem cunoaşte filosofînd", şi anume „filosofînd conform ordinii"[106]. Tot din corespondenţa filosofului aflăm că, referindu-se la *Discurs* de această dată, el vorbea despre

---

[104] René Descartes, *Meditaţii despre filozofia primă*, I şi II, traducere de Constantin Noica, în *Două tratate filozofice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

[105] Despre trei euri prezente în *ego cogito* cartesian vorbeşte şi Jean Beaufret, „Remarques sur Descartes", în *Dialogue avec Heidegger*, tome 2, ed. cit., pp. 44 sq.

[106] René Descartes, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, ed. 2, Paris, 1964-1974, tome III, pp. 235 şi 239.

„ştiinţă universală" şi despre „metodă generală"[107]. Iar în cunoscuta Scrisoare către Picot filosofia, numită şi înţelepciune, era definită drept „o bună cunoaştere a tuturor lucrurilor pe care omul le poate şti"[108]. Ideea apare şi mai clar în *Regulae*: „Căci toate ştiinţele nu înseamnă nimic altceva decît înţelepciunea omului, care înţelepciune rămîne una şi aceeaşi întotdeauna, oricît de deosebite ar fi lucrurile pe care ea le ia în cercetare, după cum lumina soarelui aceeaşi e, deşi cade peste tot felul de lucruri"[109]. *Sapientia* nu desemnează nici *scientia divina*, şi nici vreo altă ştiinţă particulară. Unitatea înţelepciunii omeneşti este independentă de tipul de obiect pe care îl cercetează vreo ştiinţă particulară şi, putem spune, prealabilă oricărei ştiinţe speciale. Pe firul acestei idei este de căutat ontologia lui Descartes[110]. Această ştiinţă universală este numită *mathesis universalis* şi ea nu trebuie confundată cu matematica, o simplă ştiinţă particulară. Jean-Luc Marion, a cărui interpretare o urmez aici, atrage atenţia asupra faptului că „ordinea" şi „măsura", prin care se anunţă *mathesis universalis* (Regula IV), nu sunt concepte pur matematice, ci metodice sau ontologice. Ordinea lucrurilor este cea care contează, ea fiind, pentru Descartes, ordine a seriei: „(...) toate lucrurile pot fi orînduite în serii anumite, nu desigur în măsura în care sunt raportate la vreun fel oarecare de existenţă, precum au făcut filosofii împărţindu-le în

[107] *Ibidem*, tome I, pp. 339 şi 370.

[108] René Descartes, Scrisoare către abatele Picot, *op. cit.*, p. 65.

[109] René Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii*, traducere de Constantin Noica, în *Două tratate filozofice*, ed. cit., pp. 137-138 (Regula I).

[110] Ideea de a căuta ontologia cartesiană plecînd de la *Regulae* îi aparţine lui Jean-Luc Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975.

categoriile acelea ale lor, ci în măsura în care pot fi cunoscute unele prin altele (...)"[111]. Această ordine a seriei este de natură ontologică întrucît primul termen al seriei, în funcţie de care trebuie să se ordoneze toate lucrurile, şi care trebuie să fie astfel absolut, este chiar *mathesis*[112]. Aşadar, punerea ordinii (ceea ce numim *mathesis*) este cea care face posibil ca fiinţarea să fie ceea ce este, anume fiinţare măsurată şi ordonată. Împreună cu Marion, putem afirma că nu o fiinţare oarecare (fie ea şi cea divină) este termen prim al unei serii şi ordonează termenii acesteia, ci ordinea unei serii apare datorită raportării la unitatea (primă) a unei dispuneri, a unui act de poziţionare, de punere în ordine. Punerea în ordine este însăşi metoda: „Întreaga metodă constă în rînduirea şi aşezarea chibzuită a acelor lucruri asupra cărora trebuie îndreptată (...)"[113]. Toate lucrurile îşi dobîndesc modul lor de a fi prin referinţa universală la metoda însăşi, la *mathesis.* Aceasta devine astfel un fel de element (sau de dispozitiv) transcendental, conform unei terminologii care se va impune mai tîrziu. Ea este o ştiinţă universală, şi astfel primă în raport cu ştiinţele particulare, chiar dacă acestea sunt „ceva mai înalte"[114]. Ea este o ştiinţă universală deoarece, înainte de orice altceva, ea trebuie să cerceteze pînă unde se poate întinde cunoaşterea noastră[115]. Aşadar, ea este chiar cunoaşterea sufletului în toată întin-

[111] René Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii*, VI, ed. cit. p. 155.
[112] Urmez şi în continuare interpretarea lui Jean-Luc Marion, *op. cit.*, pp. 72 sq.
[113] René Descartes, *Reguli de îndrumare a minţii*, V, ed. cit. p. 154.
[114] *Ibid.*, p. 153 (Regula IV): „De aceea m-am silit pînă acum să cultiv această ştiinţă universală, pe cît a fost în mine, aşa încît să spun că pot să mă îndeletnicesc de aci înainte şi cu ştiinţe ceva mai înalte, fără să fac aceasta prea de timpuriu". Probabil Descartes se referă aici la teologie.
[115] *Ibid.*, p. 169 (Regula VIII).

derea lui. Acest fapt ne permite să ne întrebăm dacă este sau nu cazul să căutăm a întemeia ontologia într-o egologie. Indiferent cum am rezolva problema raportului acestor discipline în *corpus*-ul cartesian, ontologia pe care o putem regăsi în *Regulae* nu poate fi justificată decît prin supoziţia conform căreia *ego cogito* este principiu al întregii cunoaşteri şi totodată al existenţei.

Urmaşii lui Descartes

Scenariul cartesian al metafizicii este asumat de continuatorii filosofului. Dincolo de diferenţele dintre ei, Geulinx şi Malebranche împărtăşesc opinia lui Descartes conform căreia metafizica este ştiinţa principiilor cunoaşterii omeneşti şi, prin aceasta, este prima dintre ştiinţe. Desigur că obiectele privilegiate ale metafizicii, care pot fi în acelaşi timp primele principii pe care ea le cercetează, rămîn Dumnezeu şi eul, la care se poate adăuga natura corporală, considerată şi de către Descartes principiu al cunoaşterii, chiar dacă unul derivabil din celelalte două. Însă este totodată semnificativă strădania lor de a generaliza ideea filosofului conform căreia metafizica ar trebui să se ocupe de *toate* principiile cunoaşterii, mai precis de principiile ştiinţelor particulare. „Înţeleg prin această ştiinţă adevărurile generale care pot servi drept principii ştiinţelor particulare", spune Malebranche în *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion.*

Deşi nu utilizează termenul de metafizică pentru a-şi expune filosofia, Spinoza nu se situează în afara preocupărilor de tip metafizic, iar prin cîteva idei ale sale şi mai ales prin efectele acestora este practic de neocolit. Am putea crede că teoria prezentată în *Etica* este un posibil moment al „intrării lui Dumnezeu în filosofie", pentru a folosi o expresie pe care Heidegger a formulat-o ca întrebare. Nimic mai puţin adevărat, iar în aceasta constă importanţa „mo-

mentului Spinoza". Introducînd ideea cauzalităţii imanente, cu alte cuvinte ideea că Dumnezeu este *causa sui* şi cauza lucrurilor create într-un sens univoc, filosoful transformă o aparentă teologie într-un proiect mai degrabă ontologic. Exact această înţelegere a lui Dumnezeu ca totalitate imanentă şi activă impune o distanţă faţă de teologia revelată fără a conduce spre o teologie naturală, încît punctul de vedere al lui Dumnezeu şi cel propriu omului (în aşa-numitul *amor Dei intellectualis*) devin unul şi acelaşi. Astfel, filosofia lui Spinoza nu numai că nu îl introduce pe Dumnezeu în filosofie, ci mai curînd pregăteşte o ontologie fără teologie, un discurs despre întregul fiinţării care se poate foarte bine desfăşura în manieră imanentistă[116].

Nu vom putea măsura niciodată enorma influenţă a lui Leibniz asupra filosofiei ulterioare, poate nu atît la nivelul tezelor sale, cît în special la nivelul presupoziţiilor. El nu aduce modificări considerabile în privinţa înţelegerii specificului metafizicii, preluînd într-o mare măsură definiţia cartesiană a obiectelor de cercetare ale metafizicii. Acestea din urmă rămîn Dumnezeu şi sufletul, adică naturile necorporale. Leibniz revine la cunoscuta distincţie între teologia revelată şi cea naturală, făcînd de cele mai multe ori din ultima un sinonim al metafizicii, cu precizarea că acestei părţi teoretice a metafizicii i se alătură o parte practică, morala[117]. Sunt invocate adevărurile metafizice,

[116] S-a vorbit, în acest sens, despre teologia lui Spinoza ca „anti-teologie" sau „teologie subversivă" (Robert Misrahi, „La métaphysique de Spinoza", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., pp. 85-97), dar şi despre „ontologie fără teologie". Cf. Jean-Marie Vaysse, „Spinoza et le problème de la métaphysique", în *La métaphysique*, „Dioti" 6 (Capes et Agrégation), ed. cit., pp. 65-87.

[117] G.W. Leibniz, *Disertaţie metafizică*, traducere de Constantin Floru, Bucureşti, Humanitas, 1996, p. 83 (§ XXXV).

care se referă nu în mod special la Dumnezeu, pe care însă nu îl neglijează (*Disertaţie metafizică*, § XXVIII), dar a cărui prezenţă nu diminuează cu nimic imanenţa suficientă a eului. Astfel se face că adevărurile metafizice privesc îndeosebi „independenţa sufletului nostru" (§ XXVII, § XXIX), cunoaşterea de sine a sufletelor, a ceea ce ele sunt ca euri subzistente (§ XXXIV). Leibniz este convins de obligaţia recunoaşterii formelor substanţiale, poate inutile pentru explicaţiile din cadrul fizicii, dar absolut necesare în metafizică: „Această greşeală însă şi reaua întrebuinţare a formelor nu trebuie să ne facă să lepădăm un lucru a cărui cunoaştere este atît de necesară în metafizică încît fără ea sunt convins că nu putem cunoaşte bine primele principii, nici înălţa îndeajuns spiritul la cunoaşterea naturilor incorporale şi a minunilor lui Dumnezeu"[118]. În calitate de cunoaştere a primelor principii, metafizica poate fi numită filosofie primă, aşa cum filosoful anunţă chiar în titlul unei scrieri: *De Primae Philosophiae Emendatione et de Notione Substantiae* (1694), unde precizează pentru prima dată că natura substanţelor este forţa lor interioară. În felul acesta, putem spune că Leibniz reabilitează teza despre caracterul individual al substanţelor, o idee de origine aristotelică, pe fondul presupoziţiei forţei, a activităţii, care se va dovedi extrem de prezentă în filosofia germană de după Leibniz. Introducerea tezei compunerii realului din substanţe sau

[118] *Ibid.*, pp. 26-27 (§ X). Leibniz se exprimă într-un mod asemănător şi în legătură cu conceptul de forţă, încercînd să dovedească necesitatea prezenţei lui în metafizică, alături de a formelor, şi definind metafizica drept cunoaştere a principiilor: „(...) principiile generale ale naturii corporale şi ale mecanicii înseşi sunt mai degrabă metafizice decît geometrice, şi aparţin mai degrabă unor forme sau naturi indivizibile, ca fiind cauzele aparenţelor, decît masei corporale sau întinse" (*ibidem*, p. 47, § XVIII).

naturi simple spirituale, numite monade, înţelese ca puncte de vedere ori perspective asupra întregii lumi, acomodate între ele în mod ideal şi doar datorită ordinii (armoniei) prestabilite[119], are serioase consecinţe atît asupra destinului metafizicii moderne, cît şi, deloc de neglijat, asupra disoluţiei din interior a acesteia. Printre aceste consecinţe se numără: fragmentarea realului prin recunoaşterea diferenţelor ireconciliabile dintre monade; spiritualizarea acestuia şi definirea lui în mod activ, prin ideea de forţă internă[120]; asumarea finitudinii eului[121], gîndit ca reprezentare[122]; de aici, perspectivismul, adoptat fără mari rezerve de către Nietzsche; complementară perspectivismului datorat fragmentării realului apare, probabil pentru prima dată în mod serios, ideea de sistem, adică de perspectivă care cuprinde toate perspectivele posibile[123];

---

[119] Aceste teze sunt ilustrate îndeosebi în *Monadologia*. Cf. G.W. Leibniz, *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

[120] Detalierea acestor teze poate fi găsită la Alain Renaut, *Era individului. Contribuţie la o istorie a subiectivităţii*, traducere de Codrin Ciubotaru, Iaşi, Editura Institutul European, 1998.

[121] Cf. Luc Ferry, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, traducere de Cristina şi Costin Popescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1997, pp. 79-93.

[122] Nu mai este nevoie să amintesc interpretarea lui Heidegger, poate uşor prea radicală, care vede în această idee debutul efectiv al metafizicii moderne a subiectului, care se traduce şi prin conceperea lumii ca reprezentare.

[123] Bineînţeles, o astfel de perspectivă absolută îi aparţine doar lui Dumnezeu. Teza aceasta trebuie pusă în legătură cu definiţia conceptului de lume. Dincolo de pluralitatea perspectivelor, deci a lumilor, există o lume, sau un univers, care cuprinde în sine toate lumile posibile. Cf. G.W. Leibniz, *Eseuri de teodicee. Asupra bunătăţii lui Dumnezeu, a libertăţii omului şi*

reducerea realului la raţional, urmare a enunţării principiului raţiunii.

Nu este inutil să amintim, în acest cadru, că Leibniz foloseşte într-un loc cuvîntul *ontologie* pentru a denumi acea „ştiinţă generală" care nu este alta decît „scientia de Cogitabili in universum quatenus tale est"[124]. Mai departe, ontologia e definită ca „scientia de Aliquo et Nihilo, Ente et Non Ente, Re et modo rei, Substantia et Accidente". În felul acesta, Leibniz conservă proiectul noetic al metafizicii, pe care Alsted, Scharf, Clauberg şi, nu în ultimul rînd, Descartes l-au impus definitiv. *Ens* trebuie considerat, aşadar, numai în calitate de *cogitabile*. Or, ceva poate fi gîndit ca real doar în măsura în care este necontradictoriu, adică în măsura în care este posibil. Prin urmare, ontologia are ca obiect posibilul. În acest sens trebuie înţeleasă spusa filosofului: „j'ay reconnu que la vray Métaphysique n'est guères differente de la vraye Logique, c'est à dire de l'art d'inventer en general"[125].

Spuneam că realul este redus la raţional, ca urmare a formulării principiului raţiunii. Acest din urmă fapt a suportat două registre interpretative. El a putut conduce, pe de o parte, la căutarea ordinii raţionale a realului în această lume, dînd astfel naştere ştiinţelor particulare şi spiritului estetic, iar pe de altă parte a condus la ideea regăsirii ordinii ca ordine inte-

---

a originii răului, traducere de Diana Murăraşu şi Ingrid Ilinca, Iaşi, Editura Polirom, 1997, p. 93 (§ 8).

[124] G.W. Leibniz, *Opuscules et fragments inédits*, Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, éd. L. Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903, pp. 511-512. Cf. şi Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 267.

[125] Fragmentul este din corespondenţa lui Leibniz, mai precis dintr-o scrisoare adresată reginei Sophie; apud T. Borsche, art. „Metaphysik" (VI: Neuzeit), în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 1246.

ligibilă, în măsura în care singura perspectivă valabilă îi aparţine lui Dumnezeu, deoarece doar aceasta este completă şi infinită. Înainte ca această interpretare, conformă în fond cu *Teodiceea* leibniziană, să fie reluată în filosofia lui Hegel, ea se regăseşte la Christian Wolff şi la ceilalţi filosofi din şcoala sa[126].

Schulmetaphysik în secolul al XVIII-lea

Metafizica de şcoală a secolului al XVIII-lea este continuarea firească a metafizicii şcolare din secolul precedent, îmbogăţită însă de rezultatele reflecţiei unor filosofi mult mai cunoscuţi, precum Descartes, Spinoza şi Leibniz. Idei filosofice ale acestora s-au dezvoltat, firește, pe suportul filosofiei de şcoală a vremii, dar schimbările profunde pe care ele le-au produs în gîndirea filosofică îi determină pe istoricii filosofiei să nu înregimenteze aceşti gînditori în „filosofia normală" a epocii lor. Adesea unii istorici ai filosofiei neglijează pur şi simplu cadrele generale de discuţie şi fenomenul cristalizării unor vocabulare, preferînd să schiţeze istorii diforme ale filosofiei (moderne, în cazul de faţă), în care tratează doar despre marii autori, ca şi cum ar exista o cale regală care conduce de la Descartes, Spinoza şi Leibniz, prin intermediul confruntării cu gîndirea insulară empiristă, către Kant, Fichte, Schelling şi Hegel.

Wolff publică în 1728, în limba latină, *Philosophia rationalis sive Logica*, deschisă printr-o introducere cu titlul *Discursus praeliminaris de philosophia in genere.* La fel ca majoritatea lucrărilor pe care le scrie în latină, *Logica* este precedată de o variantă sintetică în limba germană, *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis*

[126] Despre aceste două interpretări pe care le-a primit ideea lui Leibniz discută Luc Ferry, *op. cit.*, p. 83.

der Wahrheit, publicată la Halle în anul 1713, şi ea beneficiind de o introducere, intitulată *Vorbericht von der Weltweisheit*. Aceste două introduceri sunt importante pentru clarificarea situaţiei disciplinelor metafizice. Cele două introduceri prezintă mai întîi o definiţie a filosofiei (*Weltweisheit*, în varianta germană) care, punînd accentul pe problema posibilului, îşi etalează ascendenţa leibniziană în principiul raţiunii suficiente: „Filosofia este o ştiinţă a tuturor lucrurilor posibile, aşa cum sunt ele şi întrucît sunt”[127]. Acestea din urmă sunt de trei tipuri (*Vorbericht*, § 1): o fiinţă necesară şi autonomă; apoi, avîndu-şi temeiul în această fiinţă necesară şi în funcţie de tipul de activitate proprie, distingem corpurile şi spiritele (inteligenţele). Există cîte o ştiinţă pentru fiecare: teologia naturală (*Gottes-Gelehrtheit*), pneumatologia (*Geister-Lehre*) şi fizica (*Natur-Wissenschaft*, sau *Natur-Lehre*). În pasajul corespunzător din *Discursus* există aceeaşi împărţire a fiinţărilor şi a ştiinţelor, fără ca acestea din urmă să fie numite, dar cu precizarea importantă că această clasificare ar fi una exhaustivă[128]. În afară de cele trei ştiinţe speciale mai există o ştiinţă generală, care cercetează toate lucrurile în ceea ce au ele comun: „Întrucît toate lucrurile, fie că sunt

---

[127] *Discursus*, § 31; *Vorbericht*, § 1, în Christian Wolff, *Gesammelte Werke*, I. Abteilung (Deutsche Schriften), Band I: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, herausgegeben und bearbeitet von Hans Werner Arndt, Georg Olms Verlag, Hildesheim & New York, 1965, p. 115. Cf. şi Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 439.

[128] *Discursus*, § 55: „quoniam enim praeter Deum, animas humanas ac corpora, entia alia non cognoscimus, nec plus possunt constitui partes philosophiae ab eo que non nisi ad haec tria entium genera attendit”. Cf. Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 440.

corpuri, fie spirite sau suflete, sunt asemănătoare în anumite privinţe, trebuie să examinăm şi ceea ce revine tuturor lucrurilor în genere, şi în ce anume constă diferenţa generală dintre ele; numim partea filosofiei (*Welt-weisheit*) care tratează despre cunoaşterea generală a lucrurilor ontologie sau ştiinţă fundamentală (*Grund-wissenschaft*). Ştiinţa fundamentală, pneumatologia (*Geister-lehre*) şi teologia naturală (*natürliche Gottes-Gelehrtheit*) alcătuiesc metafizica sau ştiinţa supremă (*Metaphysik oder Hauptwissenschaft*)"[129]. Ontologia este definită astfel în varianta latină: „Există un anumit număr de proprietăţi comune (*communia*) tuturor fiinţărilor, atît sufletelor cît şi lucrurilor corporale, indiferent dacă sunt predicate natural sau artificial. Partea filosofiei care tratează despre fiinţare în general şi despre afecţiunile generale ale fiinţărilor este numită ontologie, sau chiar filosofie primă. Ontologia, sau filosofia primă este definită ca ştiinţă a fiinţării în genere, întrucît este fiinţare (*scientia entis in genere, seu quatenus ens est*)"[130]. În § 78 din *Discursus* este amintită şi cosmologia generală, o altă denumire pentru fizică, fiind integrată în corpusul

[129] *Vorbericht*, § 14, în Christian Wolff, *op. cit.*, p. 119: „Weil alle Dinge, sie mögen Cörper oder Geister und Seelen betreffen, in einigen Stücken ähnlich sind; so hat man auch zu erwägen, was allen Dingen überhaupt zukommet, und worinnen der allgemeine Unterschied derselben anzutreffen, und nennt man den Theil des Welt-weisheit, darinnen die allgemeine Erkäntniss der Dinge abgehandelt wird, die Ontologie oder Grund-wissenschaft. Grund-wissenschaft, Geister-lehre und natürliche Gottes-Gelehrtheit mache die Metaphysik oder Hauptwissenschaft aus". Trebuie remarcat faptul că folosirea verbului „ausmachen" pentru „a alcătui, a constitui" nu este întîmplătoare, Wolff încercînd să sublinieze caracterul exhaustiv al clasificării propuse.

[130] *Discursus*, § 73; apud Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 441.

metafizicii. *Cosmologia generalis vel transcendentalis* este definită aici ca *scientia generalis mundi in genere*, sau *generalis mundi contemplatio*[131]. Putem spune, împreună cu Jean-François Courtine, că devine impropriu numele de fizică pentru a desemna cosmologia, care vizează tot ceea ce este comun în lumea actuală şi chiar în orice lume posibilă, precizare care face din cosmologie o disciplină propriu-zis transcendentală[132].

Acesta este parcursul lui Wolff pînă la a formula cu claritate bine cunoscuta împărţire a metafizicii în patru ramuri, în lucrarea *Philosophia prima sive Ontologia*, publicată în anul 1730 şi retipărită în 1736. Lucrarea a fost foarte influentă în epocă, constituind un veritabil manual de metafizică. Sunt precizate aici cele patru ramuri ale metafizicii: ontologia (definită în § 1 al lucrării ca „ştiinţă a fiinţării în genere, adică întrucît este fiinţare"), cosmologia generală, psihologia şi teologia naturală. Împărţirea aceasta devine efectiv şcolară, fiind percepută ca dincolo de orice dubiu. O dovadă este, printre altele, lucrarea *Metaphysica* a lui Alexander G. Baumgarten, publicată în 1739, care începe cu precizarea: „Metafizica este alcătuită din ontologie, cosmologie, psihologie şi teologie naturală". Iar ontologia este definită drept *scientia praedicatorum entis generaliorum*, fiind amintite sinonimele ei, mai curînd cu intenţia de a face ordine printre denumirile pe care le primise deja începînd cu secolul

[131] Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 441; de asemenea, T. Borsche, art. cit., p. 1250.

[132] Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 441. Courtine consideră că generalitatea cosmologiei este de acelaşi tip precum cea invocată de către Descartes în scrisoarea adresată lui Mersenne în 1640 (citată supra), şi în acelaşi fel ea se opune particularităţii. Astfel, avem de a face cu o disciplină propriu-zis specială, dar care pretinde totodată generalitate, şi sub acest titlu ea a putut fi numită „transcendentală". Cf. *ibid.*, p. 486.

precedent: *Grund-wissenschaft*, *ontosophia*, *metaphysica*, *metaphysica generalis.* Această *Metaphysica* a lui Baumgarten a fost lucrarea prin care Kant s-a familiarizat cu specificul cercetărilor metafizice şi pe care filosoful a adnotat-o în mod riguros. Clarificările prezente în acest manual, nu foarte diferite de cele ale magistrului Wolff, vor fi repetate de alţi discipoli, precum Baumeister (*Institutiones metaphysicae*, 1778, pentru care sarcina ontologiei constă în explicarea celor mai comune şi generale noţiuni", § 19), dar vor fi preluate, în diverse forme, de Kant şi Fichte.

În continuarea cercetărilor lui Suarez, autori precum Wolff şi discipolii săi pleacă de la distincţia dintre *aliquid* (ceva, *etwas*) şi *nihil*, o distincţie care este secundă faţă de un termen mai general care se bifurcă în aceşti opuşi. Pentru Wolff, *esse* şi *ens* sunt termeni derivaţi, introduşi tîrziu în expunerea metafizicii, ceea ce face ca trecerea de la *aliquid* (*res*) la *ens* să fie secundară. Discuţia despre cuplurile de opuşi posibil-imposibil şi *aliquid-nihil* îl conduce pe Wolff la deosebirea dintre *nihil* şi *non-ens* şi la ideea că *ens* este ceea ce poate exista. Atît pentru Wolff, cît şi pentru Baumgarten, trebuie să existe un *nihil* (*negativum*) pe fondul căruia distingem între *aliquid* şi *nihil* (*privativum*), acest nihil negativum fiind *repugnans* şi necorespunzîndu-i nici un concept[133]. *Ens* şi *non-ens* sunt termeni opuşi şi este

[133] Baumgarten, *Metaphysica*, § 7: „Nihil negativum, irrepraesentabile, impossibile, repugnans (absurdum), contradictionem involvens, implicans, contradictorium, est A et non-A, seu praedicatorum contradictorium nullum est subjectum, seu nihil est et non est. 0 = A + non-A. Haec propositio dicitur principium contradictionis, et absolute primum."; cf. *ibid.*, pp. 250 sq. În trecere fie spus, pentru Baumgarten *principium contradictionis* se separă în *principium positionis* şi *principium identitas* şi, fapt deloc de neglijat, ceea ce înseamnă pentru el *positio* este recogniscibil în acel *Setzen*

necesar să existe un termen mai general (*aliquid*), anterior disjuncţiei sale în *ens* şi *non-ens*. Acest *aliquid* este *res*, obiect (*Objekt*), *non-nihil*. Acesta poate fi ceva sau nimic, determinat sau indeterminat, actual sau posibil. Luat drept ceva determinat, acest „obiect în general" este *ens*, iar în indeterminarea sa el este *non-ens*, *nihil privativum*. Astfel, obiectul prim al metafizicii este ceva în genere (*Etwas*, corespunzător grecescului τι), obiectul ca *Objekt*, ca „obiectitate", nu ca *Gegenstand*, obiectul ca „lucru", *res*, dincoace de diferenţierea între ceva şi nimic[134].

Întîlnim aceste precizări şi în notiţele pe care Kant le-a făcut la lectura *Metafizicii* lui Baumgarten. Dar nu este vorba despre simple însemnări pasagere, ci despre idei pe care filosoful german le preia efectiv. Vorbind despre opoziţia posibil-imposibil, la modă în metafizica de şcoală, el afirmă că „aşa cum orice diviziune presupune un concept divizat, este necesar să fie dat încă un concept mai elevat, iar acest concept este cel al unui obiect în general (*Gegenstand überhaupt*) luat într-o manieră problematică, fără a determina dacă el este ceva sau nimic (*Etwas oder Nichts*)". Conceptul de „obiect în genere" devine conceptul prim: „Conceptul suprem al oricărei cunoaşteri omeneşti este conceptul unui obiect în general (*Object überhaupt*), nu al unui *res* (*Ding*) sau al unui *fictum* (*Un-Ding*), sau chiar al unui posibil sau imposibil, căci este vorba acolo despre *opposita.* Or, un concept care încă are un *oppositum* necesită întotdeauna un concept mai înalt care cuprinde această diviziune. Doi opuşi (*opposita*) sunt diviziuni ale

---

al lui Fichte. Datorez această clarificare lui Claudio Cesa, „Metaphysische Themen bei Fichte", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgarter Hegel-Kongreβ 1987, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, p. 169.

[134] Am utilizat aici prezentarea lui Jean-François Courtine, *op. cit.*, pp. 252-254.

unui concept superior"[135]. Este ceea ce Baumgarten numea *nihil negativum*. Jean-François Courtine atrage atenţia şi asupra unui pasaj din *Critica raţiunii pure* (A 291; B 348), în care întîlnim o clară referinţă la acel *nihil negativum* al lui Baumgarten: „Obiectul unui concept care se contrazice pe sine nu este nimic, pentru că acest concept este: nimic, imposibilul". Bineînţeles, tot în acest cadru se găseşte originea cunoscutei discuţii kantiene asupra înţelesurilor nimicului, de la sfîrşitul „Analiticii principiilor": „această *obiectitate* în general se divide conform sistematicităţii categoriale în patru figuri: *ens rationis – nihil privativum – ens imaginarium – nihil negativum*"[136].

Începînd cu Suárez şi datorită autorilor pe care i-am amintit s-a dezvoltat o direcţie pe care o putem numi metafizică a obiectităţii. Conform acesteia, răspunsul la problema privitoare la subiectul metafizicii îşi găseşte un răspuns aparent paradoxal: subiectul metafizicii este *objectum*. Mai precis, „obiectitatea este cea care determină fiecare fiinţare în fiinţa ei"[137]. După cum arată Jean-

---

[135] I. Kant, *Vorlesungen über die Metaphysik*, Erfurt, Keyser, 1821, p. 21; apud *ibidem*, pp. 249-250. Acelaşi Courtine atrage atenţia asupra unui pasaj din *Critica raţiunii pure* (A 291; B 348) în care întîlnim o clară referinţă la acel *nihil negativum* al lui Baumgarten: „Obiectul unui concept care se contrazice pe sine nu este nimic, pentru că acest concept este: nimic, imposibilul". Bineînţeles, tot în acest cadru se găseşte originea cunoscutei discuţii kantiene asupra înţelesurilor nimicului, de la sfîrşitul *Analiticii principiilor*: „această *obiectitate* în general se divide conform sistematicităţii categoriale în patru figuri: *ens rationis – nihil privativum – ens imaginarium – nihil negativum*".

[136] Cf. Jean-François Courtine, *op. cit.*, p. 425. Într-un alt loc, Kant notează: „Orice obiect al gîndirii este fie ceva, fie nimic..." (*Akademie Ausgabe*, XVIII, Refl. 5726).

[137] *Ibidem.*

François Courtine, urmarea acestui fapt este acela că metafizica a încetat să-şi mai pună problema privitoare la *subjectum* al ei, cel puţin pînă la reconstrucţia ei kantiană.

*

Aşa-numita *Schulmetaphysik* a secolelor XVII-XVIII s-a evidenţiat prin expansiunea ontologiei (a metafizicii generale) în detrimentul metafizicilor speciale, îndeosebi al teologiei naturale, în măsura în care ontologia este concepută acum ca filosofie primă. Pentru aceşti filosofi, ontologia descrie ansamblul disciplinelor metafizice, întrucît caracterul prim al universalităţii căutate (ce a condus la ideea indeterminării „obiectului" care se divide în mod secund în momente opuse) a fost considerat mai important decît caracterul prim al obiectului eminent al metafizicii anterioare, anume Dumnezeu. S-a întîmplat astfel pe fondul ascensiunii proiectului noetic al filosofiei. Această situaţie teoretică este motivul pentru care abia acum se definitivează acea schemă şcolară, de manual, a metafizicii, cu cele patru ramuri ale sale. Din acest moment, şi indiferent care dintre aceste ramuri va precumpăni asupra celorlalte la un filosof sau altul, schema cvadruplă a metafizicii va fi explicit recunoscută şi la ea se va raporta orice autor care va încerca să pună în discuţie un aspect sau altul al metafizicii sau chiar metafizica în întregul ei. Mai mult decît atît, abia prin configurarea acestei scheme definitive devine posibil faptul de a discuta despre metafizică în calitate de sistem nu doar *unitar*, ceea ce se întîmpla deja de multă vreme datorită reflecţiilor asupra subiectului metafizicii, ci şi ca un sistem *complet*. Abia începînd cu metafizica de şcoală a secolului al XVIII-lea este posibil, din punct de vedere teoretic, să intrăm într-o vîrstă critică a metafizicii. În felul acesta, demersul critic la

adresa metafizicii, cu totul întîmplător în trecut, devine cu adevărat posibil în calitate de critică conştientă de sine, sistematică şi nu doar rapsodică, aşadar în calitate de critică *imanentă*.

CAPITOLUL 3

ARGUMENTE PENTRU UNITATEA METAFIZICII

Subjectum metaphysicae

Ce am cîştigat în urma acestei schiţe genealogice? A devenit evident faptul că istoria metafizicii este alcătuită din momente în care a aceasta a primit definiţii şi reformulări, iar nu de puţine ori a avut parte de translaţii ale sensului, de simplificări vulgare şi chiar de veritabile neînţelegeri. Aceste întîmplări teoretice fie au trecut sub tăcere anumite recurenţe, fie au contribuit, dimpotrivă, la stabilizarea şi solidificarea acestora. Probleme, obiecte de cercetare, concepte, presupoziţii, idei directoare, argumente, habitudini mentale şi discursive au fost regîndire şi reinterpretate. Unele au devenit convingeri ferme şi constante ale demersului metafizic, în vreme ce altele au ajuns să fie periferice, recesive, fiind chiar pe punctul de a dispărea. Procesul constituirii metafizicii este, după cum am putut vedea, unul sinuos, doar pe alocuri linear. Continuitatea datorată comentării *Metafizicii* lui Aristotel se împleteşte cu vaste zone de discontinuitate.

Genealogia schiţată a scos în evidenţă, în afara modului de naştere a *corpus*-ului (a sistemului) metafizicii, şi altă soluţie oferită problemei unităţii acesteia, în condiţia pluralităţii disciplinelor şi obiectelor ei de cercetare. Este vorba mai curînd despre o întrebare fericit formulată, care

ghidează gîndirea metafizică spre unitatea ei dorită, decît despre un răspuns propriu-zis. Problema subiectului metafizicii a apărut odată cu traducerile latineşti ale *Metafizicii* lui Avicenna. Dacă Aristotel considera că unitatea oricărei ştiinţe este dependentă de unitatea genului realităţilor cercetate, gîndirea medievală care porneşte de la Avicenna caută unitatea unei ştiinţe în aşa-numitul *subjectum* al acesteia, în acel *positum*, adică ceea ce este pus ori presupus ca prealabil deschiderii cîmpului respectivei ştiinţe[1]. Subiectul ştiinţei nu este reprezentat de ansamblul obiectelor de cercetare, deci nici de mulţimea întrebărilor la care acea ştiinţă caută să răspundă, ci se referă la ceea ce circumscrie domeniul ştiinţei, asigurîndu-i unitatea. Altfel spus, şi trimitem prin aceasta din nou la excelenta expunere a lui Courtine, subiectul ştiinţei este condiţia de posibilitate a cercetării obiectelor ei, obiectele trebuind să se raporteze la acest *primum subjectum.* Subiectul unei ştiinţe este presupoziţia ei, „datul" de la care ea pleacă. Filosofii medievali şi unii dintre moderni pun problema unităţii metafizicii întrebîndu-se care este subiectul ei, în funcţie de care se justifică întreaga pluralitate a obiectelor tematizate. Răspunsul la această chestiune a fost, aproape fără excepţie, unul singur: *ens commune*, sau, ceea ce era acelaşi lucru, *ens qua ens*. Prin acest *subjectum* al metafizicii s-a obţinut o prealabilă asigurare a unităţii ca universalitate, deosebită de cea datorată eminenţei fiinţării supreme. Astfel, deşi obiectul ei prim a rămas Dumnezeu, acesta nu a mai fost desemnat ca subiect al ei. Putem deci spune că întrebarea privitoare la „subiectul acestei ştiinţe" a contribuit decisiv la conservarea şi chiar la extinderea ontologiei. Totodată, ea a

[1] Jean-François Courtine, *Suarez et le système de la métaphysique*, ed. cit., pp. 9 sq.

fost hotărîtoare pentru păstrarea unui aspect originar, aristotelic, al metafizicii generale, cel de „ştiinţă căutată".

Alte cîteva repere istorice sunt necesare înţelegerii problemei în discuţie. Urmîndu-l pe Avicenna, Thoma d'Aquino a fost interesat de ordonarea cercetărilor metafizice, prilej care l-a conduse către problema subiectului metafizicii. Suárez a întîlnit aceeaşi problemă, iar abordarea sa istorică l-a condus către configurarea, pentru întîia oară, a sistemului metafizicii. Ordinea înţelesurilor metafizicii trebuia găsită avînd drept criteriu subiectul acesteia. Pornind de la scrierea lui Suárez, autori precum Wolff şi discipolii săi consideră că distincţia între *aliquid* (ceva, *etwas*) şi *nihil* este secundă în raport cu un concept mai general, care se bifurcă în aceşti termeni opuşi. În acelaşi fel, Baumgarten arată că termenii opuşi de *ens* şi *non-ens* sunt determinări ale unui termen mai general (*aliquid*), anterior disjuncţiei sale în *ens* şi *non-ens*. Acest *aliquid* este *res*, obiect (*Objekt*), *non-nihil*. După cum am arătat deja în paginile dedicate metafizicii de şcoală a secolului al XVIII-lea, obiectul prim al metafizicii este „ceva-ul în genere" (*Etwas*, traducerea germană a grecescului τι), obiectul în sensul de *Objekt*, „obiectitate", altfel spus obiectul ca „lucru", *res*, dincoace de diferenţierea între ceva şi nimic. Să nu uităm nici cît de importante au fost aceste clarificări pentru demersul lui Kant.

Problema subiectului metafizicii este discutată de Heidegger în conferinţa *Fenomenologie şi teologie* (1927). Reţinem mai întîi ideea că ştiinţele, inclusiv teologia, sunt pozitive întrucît au ca *positum*, adică drept dat obiectual, un domeniu al fiinţării.

> „Fiecare domeniu de obiecte dispune – în conformitate cu conţinutul şi felul de a fi al obiectelor sale – de o modalitate proprie de dezvăluire posibilă, de legitimare, de întemeiere justificativă şi de modelare conceptuală a cunoaşterii care se

> configurează astfel. (...) Ştiinţele ontice îşi iau fiecare drept temă ceva de ordinul fiinţării nemijlocit existente, ceva ce este deja dezvăluit într-un anume fel, *înainte* de a se fi produs dezvăluirea ştiinţifică. Numim ştiinţele despre domeniile fiinţării existente în mod nemijlocit, despre un «positum», ştiinţe pozitive"[2].

Heidegger analizează în mod exemplar în ce constă pozitivitatea unei ştiinţe. Pe scurt, trebuie să existe un dat prealabil, un *positum* deja dezvăluit înaintea oricărei sesizări ştiinţifice, iar această raportare preştiinţifică să fie deja îndrumată de o înţelegere a fiinţei[3]. Spre deosebire de ştiinţe, filosofia nu dispune de un astfel de „dat". Ea nu operează o „obiectualizare" a fiinţării, ci una a fiinţei înseşi, motiv pentru care îi revine sarcina întemeierii ştiinţelor pozitive.

> „În schimb, ştiinţa despre fiinţă, ontologia, necesită din principiu o mutare a privirii orientate către fiinţare: o mutare de la fiinţare la fiinţă, rămînînd totuşi ca fiinţarea să fie păstrată în raza privirii, neîndoielnic, însă, în vederea unei atitudini modificate"[4].

Analiza lui Heidegger confirmă concluzia de mai sus: metafizica nu a transformat subiectul ei în obiect propriu-zis, în fiinţare determinată, întrucît s-a raportat la acest *subjectum* mai degrabă în mod interogativ, iar răspunsul a fost permanent de o abstracţie cu totul uluitoare: *ens*

---

[2] Martin Heidegger, „Phänomenologie und Theologie", în *Gesamtausgabe*, Band 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976, p. 48; trad. rom. „Fenomenologie şi teologie", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988, p. 406.

[3] *Ibidem*, p. 50; trad. rom. pp. 407-408.

[4] *Ibidem*, p. 48; trad. rom. p. 406.

commune (sau *ens qua ens*, *ens inquantum ens*) şi, mai tîrziu, „ceva-ul în genere".

Virajul transcendental al metafizicii moderne, prefigurat prin textele lui Descartes, nu modifică problema „subiectului acestei ştiinţe", în continuare căutat în cadrele ontologiei şi înţeles ca o certificare a universalităţii lui *ens*, dar întemeiază această căutare pe un model noetic, al cognoscibilităţii, pornind aşadar de la fiinţarea umană. Astfel, egologia nu ajunge să întemeieze ontologia prin caracterul ei de metafizică specială, ci datorită aspectului său transcendental. Din acest motiv am afirmat deja, în paginile despre Descartes şi filosofii moderni care îi urmează, că aşa-numitul *subjectum* al metafizicii încetează să constituie o problemă propriu-zisă în momentul în care asigurarea unităţii, universalităţii şi certitudinii cercetării realului îi revine unui nou subiect metafizic, *ego cogito*. Ne putem întreba dacă nu cumva există o chestiune care o înlocuieşte parţial. O dată cu filosofii moderni, mai important decît fixarea acelui *positum* al metafizicii devine faptul de a şti *cine* produce efectiv metafizică, altfel spus care este instanţa ce structurează în jurul ei cercetarea şi discursul de acest fel. Marile naraţiuni ale filosofiei moderne iau naştere prin abandonarea întrebării despre *positum* şi asumarea radicalităţii demersului transcendental, care conduce negreşit la explicitarea modului de a fi al noului subiect metafizic, eul, prealabilă oricărei cercetări asupra universalităţii fiinţării sau a unor sfere privilegiate ale acesteia. *Ego cogito*, eul transcendental, eul absolut, voinţa – acestea sunt numele pe care le-a primit instanţa metafizică a eului, a acelui eu care face din lume una a obiectelor, a fiinţărilor puse în faţa sa şi asigurate astfel, prin actul său de reprezentare[5]. Prin fiecare dintre aceste instanţe a fost chestionată

[5] Rămînem aici în proximitatea reflecţiilor lui Heidegger, care discută chestiunea în mai multe texte ale sale.

radical metafizica şi totodată s-a produs metafizică. Dacă exprimăm într-o manieră ceva mai directă această idee, putem spune că eul transcendental este cel care „face metafizica posibilă", în limbajul lui Kant, sau că absolutul, conceput de Hegel după modelul eului, exprimă o metafizică prin aceea că reflectă în el însuşi determinaţiile pe care singur le desfăşoară din sine însuşi.

Constituţia onto-teologică a metafizicii

Dedublarea originară, aristotelică, a „ştiinţei căutate" în *metaphysica generalis* (ontologia, cu termenul ei modern) şi *metaphysica specialis* (teologia, în cazul lui Aristotel) nu este nici întîmplătoare, şi nici nu reprezintă vreo inconsistenţă logică în definirea specificului acestei discipline. Heidegger este deosebit de atent la acest aspect, arătînd că ea, dedublarea în discuţie, este esenţială metafizicii, că ţine de aşa-numita „constituţie onto-teologică a metafizicii". Este interesat, încă de timpuriu, să descopere modul de lucru al metafizicii, „logica" ei, iar această preocupare urmăreşte fiecare „noutate" pe care o introduce într-o perioadă sau alta a operei sale. Două locuri sunt relevante pentru discuţia noastră.

În 1949, în incisiva *Introducere la „Ce este metafizica?"*, unde invocă posibilitatea depăşirii metafizicii prin coborîrea în temeiul negîndit al acesteia, se opreşte la un moment dat la distincţia dintre metafizica generală şi metafizica specială.

> „Însă metafizica îşi reprezintă natura-de-fiinţă a fiinţării în două chipuri: pe de o parte întregul fiinţării ca atare în sensul trăsăturilor sale cele mai generale (ón καθόλου, κοινόν); totodată, însă, întregul fiinţării ca atare în sensul fiinţării supreme şi, de aceea, divine (ón καθόλου, ακρότατον, θειον). (...) Metafizica este în sine – şi anume tocmai pentru că aduce fiinţarea ca fiinţare la nivelul reprezentării – în dubla ei

direcţie şi totodată unitar, adevărul fiinţării în ipostaza ei generală şi, deopotrivă, supremă. Ea este, potrivit esenţei ei, ontologie în sens mai restrîns, dar şi teologie. Această esenţă onto-teologică a filosofiei propriu-zise (πρώτη φιλοσοφία) trebuie să fie întemeiată, desigur, în felul în care acel óv i se oferă în deschis – în speţă ca óv. Caracterul teologic al ontologiei nu rezidă deci în faptul că metafizica greacă a fost mai tîrziu preluată şi transformată de teologia eclesiastă a creştinismului. Dimpotrivă, el rezidă în felul în care, de timpuriu, fiinţarea ca fiinţare a ieşit din ascundere”[6].

Afirmînd că metafizica nu gîndeşte fiinţa însăşi, ci doar îşi reprezintă fiinţarea, Heidegger nu vizează eliminarea metafizicii, ca şi cum aceasta ar fi o eroare umană, ci doar constată că ea nu ajunge la elementul prim al gîndirii, fiinţa, element care este, totuşi, temeiul metafizicii. Aşadar, rămîn de căutat temeiul şi originea metafizicii, altfel spus temeiul şi originea dedublării ei.

„În calitate de adevăr al fiinţării ca atare, metafizica apare, deci, într-o dublă ipostază. Însă temeiul acestei duble ipostaze şi, cu atît mai mult, originea lui rămîn inaccesibile metafizicii, dar nu întîmplător sau ca urmare a unei uşuratice scăpări. Metafizica acceptă această dublă ipostază prin faptul că este ceea ce este: reprezentare a fiinţării ca fiinţare. Metafizica nu are altă posibilitate. În calitate de metafizică, ea este exclusă, prin propria ei esenţă, de la cunoaşterea fiinţei; căci ea îşi reprezintă fiinţarea (óv) întotdeauna în acel ceva care s-a arătat deja ca fiinţare (η óv), pornind chiar de la aceasta. Metafizica nu ia însă niciodată seama la ceea ce tocmai s-a ascuns în acest óv, în măsura în care el a devenit neascuns”[7].

---

[6] Martin Heidegger, „Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»”, în *Gesamtausgabe*, Band 9 (*Wegmarken*), ed. cit., pp. 378-9; trad. rom. „Introducere la «Ce este metafizica?»”, în *Repere pe drumul gîndirii*, ed. cit., pp. 360-361.

[7] *Ibid.*, pp. 379-380; trad. rom. pp. 361-362.

În acest text, Heidegger înclină să nu ofere propriu-zis un răspuns la chestiunea pusă, ci, aşa cum procedează adesea, să expedieze problema către o chestiune preliminară, pe care o consideră originară. Astfel, întrebarea referitoare la dedublarea metafizicii nu este considerată insolubilă, ci i se caută o bună întemeiere. Ea nu trebuie rezolvată, ci gîndită. Şi este gîndită numai prin apelul la acel ceva care provoacă gîndirea, anume fiinţa însăşi.

Al doilea loc hotărîtor pentru problema în discuţie este secţiunea a doua a textului *Identität und Differenz* (1957), intitulată *Constituţia onto-teologică a metafizicii* (*Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik*). Chestiunea unităţii metafizicii este formulată astfel: cum e posibil ca una şi aceeaşi ştiinţă să cerceteze în acelaşi timp fiinţarea comună şi fiinţarea prin excelenţă, divinul, adică o fiinţare particulară? Să ne oprim la partea directă a răspunsului, importantă în acest context. Mai întîi, în ambele cazuri (cînd avem în atenţie fiinţarea comună şi cea divină) avem de a face cu abstracţii: în primul caz cu o abstracţiune a raţiunii, o abstracţiune în raport cu orice fiinţare reală, care nu poate fi decît particulară; în al doilea caz, avem o abstracţiune reală, prin care ajungem la o fiinţare concretă prin chiar faptul că nu este atinsă de materialitate. Însă Heidegger face un pas mai departe, considerînd că în cele două cazuri avem de a face cu două tipuri de întemeiere „încrucişate şi reciproce". Pe scurt: fiinţa în genere întemeiază fiinţările, chiar şi pe aceea eminentă, divinul, „după multiplele moduri ale producerii şi ale deducerii", aşadar în calitate de principiu; la rîndul ei, fiinţarea prin excelenţă întemeiază toate fiinţările în sensul că le cauzează. „Concilierea dintre ceea ce întemeiază şi ceea ce este întemeiat (*von Gründendem und Gegründetem*) ca atare nu îi ţine pe aceştia unul în afara

celuilalt, ci unul pentru celălalt”[8]. Astfel, unitatea metafizicii dedublate se datorează instituirii unice a fundamentului, după cele două moduri de întemeiere încrucişate, conciliate şi reciproce. Una şi aceeaşi „logică” face posibil ca fundamentul, în fapt un aspect al acestei logici, să impregneze atît ontologia, cît şi teologia, asigurînd unitatea lor. După Heidegger, putem înţelege unitatea metafizicii doar asumînd constituţia ei onto-teologică. Nu e cazul să insistăm asupra consideraţiilor deja cunoscute ale filosofului, asemănătoare celor din textul discutat anterior: conform „logicii” sale, metafizica reprezintă fiinţarea, care devine dominantă în raport cu ceea ce nu este de ordinul reprezentării, anume fiinţa; în acest mod, metafizica se opreşte la fiinţare, fără a gîndi fiinţa însăşi. Analiza lui Heidegger privitoare la unitatea metafizicii datorată constituţiei ei onto-teologice rămîne încă cea mai importantă soluţie oferită acestei probleme, dincolo de reluările acestei idei de către Derrida şi şcoala deconstructivistă, sau de către Aubenque, Marion, Courtine şi ceilalţi reprezentanţi ai şcolii de istorie a filosofiei inaugurate de primul dintre aceştia.

*

O altă abordare a problemei unităţii metafizicii, aparţinîndu-i tot lui Heidegger, poate fi formulată astfel: unitatea celor patru ramuri ale metafizicii (metafizica generală şi cele trei metafizici speciale) este asigurată de una şi aceeaşi problemă majoră a acestor discipline. O astfel de problema ar fi cea a fiinţei. În interpretarea lui

[8] Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, pp. 60-61. „Fiinţa întemeiază (*gründet*) fiinţarea, fiinţarea întemeiază (*begründet*) fiinţa” (p. 62).

Heidegger, metafizica dobîndeşte un caracter cvadruplu nu datorită abordărilor ei diferite, ci prin prisma îngrădirilor originare ale fiinţei înseşi. În *Introducere în metafizică* (1935), fără a pomeni explicit cele patru cercetări care alcătuiesc metafizica, sunt numite patru direcţii corelate în care fiinţa este delimitată, acestea dînd naştere tot atîtor opoziţii, deloc întîmplătoare şi departe de a fi simple idei ocazionale, ci ţinînd oarecum chiar de configuraţia fiinţei. Ele sunt ordonate în relaţia lor şi înlănţuite din punct de vedere istoric: fiinţă şi devenire, fiinţă şi aparenţă, fiinţă şi gîndire, fiinţă şi obligativitate[9]. Primele două apar încă de la începutul filosofiei în Grecia antică, a treia este tot de origine greacă, dar ajunge la forma ei deplină o dată cu debutul filosofiei moderne, în vreme ce a patra aparţine epocii moderne. Scopul textului, prezentat drept curs în semestrul de vară al anului 1935, este de a pune din nou întrebarea privitoare la fiinţă prin confruntarea cu „forţele ascunse în aceste distincţii în vederea unei decizii" şi avînd sarcina „să le readucă la propriul lor adevăr"[10].

Ideea este reluată de Eugen Fink, care stabileşte o relaţie reciprocă între opoziţiile originare, născute din îngrădirile fiinţei, şi cele patru discipline metafizice. Le numeşte „orizonturi ale fiinţei", le identifică transcendentaliilor filosofiei antice, medievale şi moderne (*on*, *hen*, *agathon*, *alethes*, respectiv *ens*, *unum*, *bonum*, *verum*), dar le putem considera pur şi simplu ca fiind patru probleme, sau mai degrabă ca o problemă cvadruplă: a fiinţării ca atare (fiinţă

[9] Martin Heidegger, „Einführung in die Metaphysik", în *Gesamtausgabe*, Band 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 100 sq. (trad. rom. *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999, pp. 129 sq.).

[10] *Ibidem*, p. 102; trad. rom. p. 132.

şi nimic); a structurii totale a fiinţării (fiinţă şi devenire); a fiinţării supreme (fiinţă şi aparenţă) şi a nedisimulării fiinţării (fiinţă şi gîndire)[11]. Cu noua configuraţie astfel decriptată, nu este greu să stabilim o strictă corespondenţă între cele patru cercetări clasice şi respectivele probleme. Iar în acest mod suntem în posesia unei soluţii la problema unităţii metafizicii, mizînd tot pe logica internă a acesteia şi reflectînd asupra originii ei.

Constituţia istorică a metafizicii

În urma reflecţiilor lui Nietzsche şi Heidegger, înţelegerii sistematice a metafizicii, pe linia structurii şi a constituţiei ei onto-teologice, trebuie să îi alăturăm un alt înţeles, cel de istorie. După Heidegger, întreaga evoluţie a metafizicii este consubstanţială gîndirii occidentale şi indică orientarea acesteia către stăpînirea lumii prin intermediul tehnicii. Or, condiţia logică a acestei idei, extrem de importantă pentru filosof în scrierile din a doua perioadă, este stabilirea unei relaţii între metafizică şi istorie. Din acest punct de vedere, istoria metafizicii nu mai este exterioară metafizicii. Dimpotrivă, conţinutul acesteia este esenţialmente istoric, pentru că este văzută ca istorie a fiinţei.

Un exemplu al modului în care Heidegger judecă relaţia metafizicii cu istoria este textul *Die Zeit des Weltbildes*, din 1938. Aici, el observă că epocii greceşti, în care fiinţa fiinţărilor a fost gîndită ca prezenţă, şi epocii medievale, care s-a raportat la fiinţare ca la o existenţă

[11] Eugen Fink, *Nietzsches Philosophie*, ed. cit., pp. 182-183. Alt autor care consideră că unitatea metafizicii este asigurată de lista transcendentaliilor este Jean-Claude Dumoncel, „Comment s'orienter dans la métaphysique? Ontologie et système de l'existence", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., pp. 67-84.

creată (*ens creatum*) aparţinînd ierarhiei creaţiei, le succedă, în epoca modernă, determinarea fiinţei ca reprezentare. Cunoaşterea presupune o anumită obiectivare a fiinţărilor, o punere-în-faţă (*Vor-stellung*) a acesteia, adică o reprezentare (*Vorstellung*). Doar astfel subiectul ar putea fi sigur de fiinţare, iar aceasta din urmă ar deveni obiect. În cadrul metafizicii lui Descartes, adevărul a fost definit drept certitudine a reprezentării. În acest fel, acea fiinţare care, fiind sigură cu privire la sine, dobîndeşte certitudine asupra obiectului, este însuşi subiectul, eul. Acesta este υποκείμενον (*sub-jectum*), substrat, prin urmare temei[12]. În interpretarea lui Heidegger, această instanţă este, în cadrul modernităţii, centrul la care e raportată întreaga existenţă, întrucît lumea însăşi devine imagine (*Bild*)[13]. În gîndirea modernă, subiectul este scena pe care fiinţarea trebuie să se reprezinte, adică să devină imagine. Iar „omul devine reprezentantul fiinţării în sensul obiectului"[14]. Gîndirea modernă se dovedeşte a fi, aşadar, o filosofie a reprezentării.

În textele heideggeriene din această perioadă, metafizica este înţeleasă ca istorie a fiinţei, mai precis ca istoria modurilor în care fiinţa se oferă gîndirii. Presupoziţia acestei înţelegeri este credinţa conform căreia metafizica are un sfîrşit, în care ea se împlineşte, epuizîndu-şi complet posibilităţile prefigurate prin caracterul ei onto-teologic. Despre acestea tratează Heidegger în textul *Sfîrşitul filosofiei şi sarcina gîndirii* (publicat în 1968, dar redactat probabil în 1964). Hegel şi, într-o anumită măsură, Nietzsche au asumat şi ei această idee a sfîrşitului istoriei

[12] Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes", în *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, p. 104.
[13] *Ibidem*, p. 88.
[14] *Ibidem*, p. 89.

metafizicii. La rîndul său, Heidegger crede că este posibilă o nouă direcţionare a gîndirii filosofice, a gîndirii fiinţei, care să scape din scenariul metafizicii. El aplică schema istorico-destinală a metafizicii întregii istorii a acesteia, atît trecutului cît şi viitorului ei, şi din acest motiv imaginează o gîndire nonmetafizică. Dacă vom considera, însă, viitorul metafizicii ca fiind deschis, aplicînd astfel schema onto-teologică doar istoriei trecute a metafizicii, nimic nu ne va împiedica să întrezărim noi posibilităţi ale acesteia[15].

Unitatea „istorică" este o soluţie spectaculoasă şi, totodată, specială. Dependentă de surprinderea logicii metafizicii, a structurii ei, a sistemului ce lucrează în imanenţa istoriei sale, înţelegerea istorico-destinală deschide acele posibilităţi critice pe care metafizica le dezvoltă din ea însăşi.

Conceptul formal al „metafizicii clasice"

Privind în istoria sinuoasă a constituirii metafizicii, iar astfel interogînd-o în privinţa dispunerii în vederea unităţii, care a condus-o către acel punct în care a primit forma unui *sistem*, am dobîndit nu doar soluţii la problema unităţii *interne* a metafizicii, ci însuşi conceptul ei *formal* şi *complet.* Este exact acela pe seama căruia a devenit posibilă tematizarea ei ca un întreg, ca un sistem cu logică riguros articulată. În mod firesc, completitudinea în chestiune este doar formală, minimalistă în privinţa conţinutului, căci doar astfel conceptul identificat reuşeşte să cuprindă pluralitatea ideilor, obişnuinţelor şi a obiectelor de cercetare care-i sunt

[15] Această idee este formulată, ca replică adresată lui Heidegger, de Dominique Janicaud, „Phénoménologie et métaphysique", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, ed. cit., pp. 124-126.

proprii. În fond, tocmai acesta a fost scopul exerciţiului genealogic: să surprindă istoria momentelor datorită cărora metafizica – în datele ei clasice – a devenit completă din punct de vedere formal.

Identificînd constituţia ei onto-teologică, Heidegger atrăgea atenţia asupra aspectului retrospectiv al conceptului astfel construit. Natura lui este mai curînd istorică decît logico-abstractivă. Este format *a posteriori*, cînd sistemul metafizicii era deja cristalizat, cînd devenise o „realitate" de ordinul gîndirii, prezentînd chiar tendinţa de a se „realiza" şi sub forma unei ideologii.

Argumentele ce susţin unitatea metafizicii ar trebui privite ca „ansambluri sistematice", menite să descrie conceptul acesteia. Astfel, putem vorbi despre *conceptul metafizicii clasice* ca fiind alcătuit din patru importante aspecte: 1. *corpus*-ul (dedublarea originară în metafizică generală, sau ontologie, şi metafizică specială, care cuprinde egologia, cosmologia şi teologia); 2. subiectul metafizicii (condiţia de posibilitate a cercetării metafizice, presupoziţia, aşa-numitul *positum*, care circumscrie domeniul ei şi îl oferă spre cercetare, acel ceva care asigură unitate metafizicii şi la care se raportează toate obiectele ei); 3. Constituţia onto-teologică (unitatea metafizicii dedublate este asigurată de „logica" ei: instituirea unică a fundamentului după două moduri de întemeiere încrucişate şi conciliate, principiu şi cauză, care impregnează în egală măsură ontologia şi teologia); 4. constituţia istorică (chiar istoricitatea metafizicii garantează unitatea ei).

Cum ne apare metafizica, văzută prin conceptul ei astfel (re)construit? Mai întîi, este alcătuită plural, datorită disciplinelor sale, care primesc însă ordinea unui *corpus*. Apoi, este constituită *extensional*, printr-un *positum* care îi oferă conţinutul pe care îl are de cercetat, în toată exten-

siunea lui. Mai departe, este constituită şi *intensional*, fiind deplin impregnată de o „logică a fundamentului". În sfîrşit, nu mai poate fi înţeleasă abstract, în afara caracterului ei istoric. Principala virtute a acestui concept formal al metafizicii rezidă în „travaliul" critic pe care l-a făcut posibil.

CAPITOLUL 4

METAFIZICA SUB ZODIA CRITICII

Scenarii ale criticii metafizicii

Dintr-un anumit punct de vedere, metafizica prezintă de timpuriu o dimensiune critică. Atunci cînd încerca să configureze teoretic cele două discipline care vor fi numite mai tîrziu „metafizică", anume ştiinţa fiinţei ca fiinţă şi teologia, Aristotel avea permanent în atenţie felul în care predecesorii săi au prefigurat aceste cercetări. În unele privinţe găsea astfel de tematizări prealabile, pe care le supunea discuţiei pentru a accentua propria sa poziţie, în altele cazuri contribuţiile predecesorilor îi păreau a fi cu totul irelevante. În ambele cazuri, dorea să desluşească situaţia cercetărilor în care se angaja, şi făcea lucrul acesta în chip minuţios, oprindu-se nu doar la enumerarea unor idei şi argumente, ci observînd procedurile, modul de lucru, „logica" respectivelor cercetări, pentru a le supune discuţiei atunci cînd credea că este necesar. Mai mult, aşa cum arată *Metafizica* sa, ne putem da seama că nu şi-a propus să expună rezultate definitive, ci doar cîteva repere provizorii, asupra cărora este necesar să revină nu dintr-o slăbiciune teoretică, ci întrucît specificul cercetărilor în cauză pretindeau aşa ceva. Scrierea lui Aristotel este una mai degrabă indecisă, deşi cuprinde cîteva decizii filosofice care au marcat profund întreaga istorie a filosofiei. Este mai curînd „critică" decît dogmatică. În chiar momentul naşterii ei, metafizica îşi conţine indeciziile şi negativitatea. Lucrul

acesta s-a perpetuat pînă tîrziu. Nu e de mirare, căci ea s-a dezvoltat – în calitate de sistem sau structură – nu atît prin ideile particulare ale unor filosofi, cît în cadrul istoriei întortocheate a comentariilor în marginea *Metafizicii* aristotelice. Astfel, dimensiunea critică a făcut parte din istoria constituirii ei ca un sistem încheiat din punct de vedere formal.

Acesta este însă doar un mod impropriu de a vorbi despre critica metafizicii. Căci critica propriu-zisă apare abia în momentul constituirii metafizicii ca sistem, atunci cînd ajunge să se manifeste unitar. Se întîmplă acest lucru în filosofia lui Kant, care beneficiază de sistematizarea deja realizată în vremea sa. Chestionînd-o în privinţa posibilităţii ei, acesta nu se mai află în situaţia de a pune în discuţie un aspect sau altul al metafizicii, o poziţie particulară ori o idee oarecare. Ci, putem spune, el interoghează *metafizica însăşi*, un sistem complet, încheiat, care nu mai poate primi modificări din punctul de vedere al extensiunii, dar care stă pe nişte baze insuficient elaborate. Metafizica devine aşadar o problemă filosofică, sau chiar o problemă metafizică, o *meta*-metafizică, datorită faptului că ea era deja configurată ca un sistem, prezenta o istorie şi chiar, ajungînd o materie de studiu fixată în manualele şcolare, era pe punctul de a deveni o ideologie.

Dacă unele scenarii critice vizează eliminarea metafizicii, altele îşi înţeleg misiunea mai curînd ca dezvăluire a unui anumit sens al ei, adînc ascuns în spatele obişnuinţelor de gîndire şi exprimare ale filosofilor dintotdeauna. Radicalitatea acestor din urmă proiecte este una cu totul specială. Ele vizează, uneori chiar în mod explicit, eliberarea metafizicii către o nouă formă de întemeiere, prin care se încearcă a fi deschisă o altă posibilitate a gîndirii. Implicit, o altă posibilitate a metafizicii înseşi. Astfel de scenarii ale de-pozitivării exerciţiului filosofic şi-au înfipt profund

rădăcinile în diverse terenuri teoretice: filosofia speculativă, apofatismul, fenomenologia, deconstrucţia. Nu în ultimul rînd, în cel al hermeneuticii, care, trecută prin filtrul fenomenologiei, şi-a cucerit un statut mult diferit de cel elaborat în toată istoria sa anterioară. Astfel revigorată, ea a devenit pur şi simplu „ontologie hermeneutică", dar o ontologie profund critică la adresa metafizicii anterioare.

În istoria filosofiei, contextele în care metafizica a fost supusă criticii nu sunt deloc puţine. Gradul de înţelegere pe care acestea îl manifestă faţă de specificul obiectului criticii lor variază destul de mult. Momentele care vor fi schiţate în cele ce urmează reprezintă critici ale metafizicii fie în privinţa imposibilităţii de a cunoaşte obiectele cu care ea se ocupă (sau chiar critici legate de inexistenţa acestor obiecte), fie în privinţa limbajului ei oarecum nefiresc. Din prima categorie fac parte critica empiristă, cea naturalistă şi cea pozitivistă, din cea de-a doua critica logico-nominalistă, cea lingvistică şi critica analitică a metafizicii.

1. Critica naturalistă

La începutul secolului al XVII-lea, Francis Bacon distingea între filosofie primă, care trebuia să adune adevărurile general-valabile în toate ştiinţele, şi metafizică, acea disciplină care se ocupă cu cercetarea cauzelor formală şi finală ale lucrurilor naturale. Aceasta din urmă se deosebeşte de fizică, adică de cercetarea cauzelor materială şi eficientă ale lucrurilor, precum şi de magie[1]. Metafizica are deci în vedere doar ceea ce aparţine naturii şi trebuie să rămînă strîns legată de fizică datorită metodei inductive, preferate de Bacon. Critica sa este continuată cu folos în cadrul empirismului.

[1] Francis Bacon, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu şi M. Florian, Bucureşti, Editura Academiei, 1957, p. 112.

O nouă cerinţă de ştiinţificitate, datorată dezvoltării fizicii, atinge în cele din urmă şi metafizica, şi aceasta nu doar la nivelul metodei. Principiile ei trebuie să fie aceleaşi ca principiile cu care începe orice ştiinţă, anume sau concepte simple (ideile înnăscute, în varianta raţionalistă), sau impresiile simple ale simţurilor. Se distinge tot mai des între o metafizică veritabilă, care cercetează lucrurile aşa cum sunt ele, şi una eronată, adică cea de tip aristotelic, care ar cerceta lucrurile prin determinaţiile gîndirii. Geulincx face o asemenea deosebire, semnificativ fiind faptul că o realizează ca urmare a unei distincţii ce aparţine fizicii, cea dintre considerarea lumii aşa cum este ea cu adevărat şi cercetarea ei aşa cum ne apare nouă[2].

2. Critica empiristă

Metafizica nu ocupă nici un loc în clasificarea ştiinţelor realizată de John Locke, iar Dumnezeu, îngerii sau spiritele, obiecte tradiţionale ale metafizicii, devin obiecte de studiu ale filosofiei naturale. Ideile complexe, printre care se numără şi ideile metafizice, rezultă ca urmare a reflecţiei asupra ideilor simple, care, la rîndul lor, exprimă impresiile simţurilor noastre la contactul cu calităţile primare ale lucrurilor. Pentru David Hume, care face distincţia între impresii şi idei, „toate ideile noastre sau trăirile mai slabe sunt reproduceri ale impresiilor noastre sau ale trăirilor noastre mai vii”[3]. În legătură cu orice idee, de pildă ideea de Dumnezeu, este necesar să ne întrebăm din ce impresie sau trăire vie provine aceasta. În acest mod, Hume distinge între „adevărata metafizică” şi „cea falsă sau

[2] Th. Kobusch, art. „Metaphysik”, op. cit, p. 1244.

[3] David Hume, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 100.

contrafăcută", ultima ocupîndu-se cu chestiuni obscure, îndepărtate şi greu de înţeles, pe care intelectul omenesc nu este în stare să le desluşească. De aceea, „adevărata metafizică", anume cercetarea naturii intelectului, a puterilor şi a capacităţilor ei, va trebui să distrugă partea obscură a metafizicii. „Judecata exactă şi dreaptă este singurul remediu universal, potrivit pentru toţi şi în oricare stare de spirit; ea singură este în stare să distrugă acea filosofie obscură şi acel jargon metafizic care, amestecate cu superstiţii populare, le fac într-un fel de nepătruns pentru gînditorii neglijenţi, dîndu-le aparenţa ştiinţei şi înţelepciunii"[4]. Critica empiristă are marele merit de a fi orientat demersul metafizic către teoria cunoaşterii şi de a fi pregătit drumul lui Kant, prin care s-a realizat virajul transcendental al metafizicii.

În calitate de critică *genetică* a metafizicii, critica empiristă prezintă anumite similitudini cu materialismul timpuriu al unor filosofi ca Du Marsais, Boulainvilliers, Meslier, Helvetius, D'Holbach. Teoriile mediului (a climei, geologică, botanică etc.) radicalizează teoriile senzualiste ale cunoaşterii şi au ca efect relativizarea demersului metafizic. Pe un alt plan, ele sunt tot un fel de critică genetică a metafizicii, originea ideilor nemaifiind găsită în natura facultăţii de cunoaştere, ci în mediul în care aceasta ia naştere şi se desfăşoară.

3. Critica pozitivistă

În esenţă, atitudinea pozitivistă respinge metafizica în baza ideii conform căreia domeniul cognoscibilului este limitat la ceea ce este dat în mod pozitiv. Cunoaşterea omenească este astfel identificată cunoaşterii ştiinţifice, fiind acceptate doar enunţurile care aparţin ştiinţelor naturii, aşadar cele care pot fi probate în mod empiric. Din punctul

[4] *Ibidem*, p. 95.

de vedere al metodei, întrucît enunţurile metafizice nu pot îndeplini această exigenţă, ele sunt considerate nu doar nefolositoare, ci de-a dreptul periculoase. Metafizica este o piedică în calea cunoaşterii pozitive, iar eliminarea ei şi, în general, renunţarea la prejudecăţi, o condiţie necesară a cunoaşterii veritabile[5].

Conform acestui scenariu, pretenţiile metafizicii de a cerceta lucruri care depăşesc experienţa este vană, la fel ca aceea de a produce cunoştinţe cu un caracter absolut. Rămîne totuşi posibilă concilierea metafizicii cu atitudinea pozitivă, însă numai dacă metafizicii i se rezervă statutul de cunoaştere a principiilor ştiinţelor particulare[6].

Pentru Auguste Comte, metafizica este un stadiu al dezvoltării spiritului omenesc, intermediar între stadiul teologic şi cel ştiinţific, sau pozitiv. Este etapa abstractă a cunoaşterii, o perioadă de mijloc, instabilă, una de tensiune manifestă între atitudinea teologică, de la care împrumută ambiţia cunoaşterii naturii intime a tuturor lucrurilor, a originii, cauzelor finale şi producerii tuturor fenomenelor, şi atitudinea pozitivă, pe care o prefaţează prin intermediul caracterului abstract al ontologiei, prin care se renunţă la cauzele supranaturale în favoarea entităţilor sau a abstracţiilor personificate[7]. Comte este anti-metafizician în măsura în care limitează cunoaşterea la fenomene şi la relaţiile legice, regulate, dintre acestea. Pentru el, metafizica nu este altceva decît „un fel de maladie cronică în mod

[5] H.J. Cloeren, art. „Metaphysikkritik", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 1291.

[6] Joseph Vidal-Rosset, „La critique positiviste de la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., p. 145.

[7] Despre toate acestea, a se vedea Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positive* (1844), Paris, Vrin, 1983, pp. 12-13.

natural inerentă evoluţiei noastre mentale, individuale şi colective, între copilărie şi maturitate”[8].

4. Critica logico-nominalistă

Probabil că prima punere în discuţie mai serioasă a metafizicii se datorează nominalismului scolastic. Occam este acela care pune metafizica, pînă atunci unanim recunoscută ca ştiinţa primă şi universală, în concurenţă cu logica, cea din urmă putînd foarte bine să satisfacă cerinţa unităţii şi cea a universalităţii. Metafizicii îi este retrasă pretenţia unităţii datorată subiectului ei. Ea pur şi simplu nu are un astfel de subiect, ci doar multiple obiecte care co-respund părţilor sale. Mai mult, fiecare ştiinţă are ca obiect enunţuri, şi nu realităţi substanţiale.

Fragmentarea metafizicii în baza exigenţelor logice nu a împiedicat însă constituirea metafizicii ca sistem unitar. Ea a dat însă naştere uneia dintre cele mai triviale relativizări ale metafizicii. Plecînd de la Occam, Buridan considera conceptul de fiinţare, care este obiectul adecvat al metafizicii, ca putînd fi determinat doar în funcţie de *terminus mentalis*, ceea ce l-a condus spre o consecinţă întru totul vulgară: „tu ai metafizica ta în spiritul tău, eu o am pe a mea în spiritul meu”[9].

Cel care a pus capăt disputei scolastice privitoare la competenţa metafizicii şi a logicii a fost Johannes Gerson, care a scris lucrarea *De modis significandi*, a cărei a doua parte este intitulată „De concordia metaphysicae cum logica”, arătînd că ambele ştiinţe pot fi considerate universale ca urmare a distincţiei dintre fiinţa reală a unui lucru şi fiinţa lui

[8] *Ibid.*, p. 16.

[9] *In Met. Arist.*, 1518, q. 4, f. 15 v a., apud Th. Kobusch, art „Metaphysik”, ed. cit., p. 1230.

cognoscibilă (*esse objectale* şi *esse repraesentativum*)[10]. Numeroase variante ale aceleiaşi distincţii au condus la soluţii întru cîtva diferite ale problemei. Ca şi în celelalte scenarii critice, putem observa, şi în acest caz, resursele constructive ale criticii adresate metafizicii, conducînd la noi configurări ale acesteia.

5. Critica lingvistică

Sub acest titlu putem aduna laolaltă numeroasele critici nesistematice care au fost aduse limbajului metafizicii. Unele dintre ele sunt avizate şi se doresc a fi nu doar clarificări asupra unor termeni, ci încercări de eliberare a spiritului omenesc de sub vraja limbajului, îndeosebi a celui metafizic. Multe altele sunt pur şi simplu polemice din cauza neînţelegerii sau a inapetenţei pentru discursul filosofic, iar autorii lor se dovedesc a fi metafizicieni împotriva propriei lor voinţe.

În Renaştere, Lorenzo Valla pune în chestiune utilizarea aristotelică a lui óv şi reduce teoria categoriilor la cîteva distincţii de natură lingvistică. O critică a limbajului realizează, în manieră ironistă, umaniştii, dintre care se evidenţiază Erasmus din Rotterdam, dar o astfel de critică (adresată în special terminologiei scolastice) întreprind şi teologii Reformei, ca Luther, Karlstadt, Johannes Agricola, Andreas Flacius Illyricus, W. Schilling etc.

În a doua jumătate a secolului al XVII-lea, Thomas Hobbes acceptă metafizica în calitate de explicaţie a celor mai generale concepte, precum corp, timp, loc, materie, formă, esenţă şi altele. În capitolul 46 din *Leviathan* întîlnim următoarea explicaţie: conceptele metafizice (cum ar fi „entitate" sau „esenţă") au luat naştere prin substantivizarea lui „este", iar astfel ele au primit aparenţa

[10] Th. Kobusch, art. cit., p. 1231.

de „nume ale lucrurilor". Aşadar, critica limbajului poate lua forma unei critici genetice. Aşa se întîmplă atît la John Locke, în *Eseu asupra intelectului omenesc*, cît şi la David Hume. Acesta din urmă încearcă să limpezească idei obscure precum „putere", „forţă", „conexiune necesară", „energie", idei necesare limbajului filosofic, dar cele mai obscure şi mai nesigure dintre toate ideile metafizice[11]. Clarificarea lor se realizează pornind de la premisele empiriste ale filosofului, pe baza cărora se desfăşoară, la Hume, critica limbajului metafizicii.

Iluminismul german cunoaşte şi el asemenea critici. Excelează în această privinţă Christian Thomasius, Walch, Gundling, Crousaz, Buddeus, Crusius, E. Stahl şi Darjes. Important este mai ales J.-H. Zedler, care a scris un *Universal-Lexikon* între anii 1732 şi 1750, unde rezumă criticile iluminiştilor germani la adresa limbajului metafizicii: „Această metafizică scolastică este un lexicon filosofic al cuvintelor de specialitate obscure, în special al acelora care trebuie înţelese mai degrabă drept obscure decît clare"[12].

6. Critica analitică

Fără îndoială, cel mai radical exerciţiu critic adresat metafizicii se întîlneşte în cadrul pozitivismului logic al Cercului de la Viena şi este reprezentat de articolul lui Rudolf Carnap *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului* (1931). În opinia sa, metafizica trebuie pur şi simplu eliminată din cauza lipsei ei de semnificaţie, adică de conţinut cognitiv. Enunţurile metafizice au doar un conţinut expresiv, emoţional şi nu exprimă cunoştinţe

[11] David Hume, *op. cit.*, p. 136.

[12] Apud Th. Rentsch, art. „Metaphysikkritik", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, p. 1285.

despre lucruri. Ele sunt pseudo-propoziţii, care pot fi de două feluri: „sau cele în care figurează cuvinte despre care s-a admis prin eroare că ar avea semnificaţie; sau cele în care cuvintele componente au în mod individual sens, dar sunt asamblate contrar sintaxei, astfel încît nu pot da o propoziţie cu sens”[13]. Verdictul lui Carnap este drastic: „întreaga metafizică constă din astfel de propoziţii”. Un enunţ are valoare cognitivă (deci semnificaţie) doar dacă putem determina criteriul său de adevăr fie prin observaţie directă, atunci cînd avem de a face cu aşa-numitele enunţuri protocolare, care se raportează nemijlocit la „dat”, fie prin reducerea enunţurilor la cele protocolare. Carnap vorbeşte aici despre semnificaţia cuvintelor, stabilind următoarea regulă: „Fiecare cuvînt al limbajului este raportat astfel la alte cuvinte, iar finalmente la cuvintele ce survin în aşa-numitele «enunţuri de observaţie» sau «enunţuri protocolare». Cuvîntul îşi dobîndeşte semnificaţia tocmai prin această raportare”[14]. Cei mai mulţi termeni ai metafizicii sunt lipsiţi de semnificaţie: principiu, Dumnezeu, Idee, Absolut, Necondiţionat, Infinit etc. Nu se pot furniza condiţii empirice de adevăr pentru aceste cuvinte, ele exprimînd simple reprezentări şi sentimente. Enunţurile metafizice, care cuprind astfel de cuvinte, sunt şi ele pseudo-propoziţii. Cît priveşte al doilea tip de pseudo-propoziţii, cele care rezultă din combinarea contrară sintaxei logice a unor cuvinte care au semnificaţie dacă le luăm individual, Carnap consideră că ar trebui să avem în atenţie categoria sintactică din care fac parte cuvintele: lucrul, proprietatea lucrului,

[13] Rudolf Carnap, *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, traducere de Alexandru Boboc, în *Filosofie contemporană*, texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Bucureşti, Editura Garamond, f. a., p. 191.

[14] *Ibid.*, p. 195.

relaţia lucrului, numărul etc. Metafizica se dovedeşte de neformulat într-o limbă construită corect din punct de vedere logic[15]. Filosofia este restrînsă la statutul de metodă, anume analiza logică a limbajului, fiind astfel ferită de pretenţiile vane la ştiinţificitate ale metafizicii. Filosofia ştiinţifică este anti-metafizică. După Carnap, metafizica nu are conţinut cognitiv, fiind un „basm" care contrazice experienţa. Ea este unul dintre numeroasele mijloace de exprimare a sentimentului vieţii, dar nicidecum cel mai potrivit.

Ca şi în celelalte situaţii ale criticii metafizicii, şi în cazul filosofiei analitice asistăm la transformări ale demersului critic în unul constructiv. Exemple în acest sens sunt Peter Strawson, Quine, Stephan Körner şi mulţi alţii, care, dincolo de diferenţele dintre ei, cred într-o reconstrucţie analitică a metafizicii. Criticile radicale ale începuturilor devin cu timpul moderate şi, oricum, comprehensive, iar verdictele ceva mai temperate. Cel mai cunoscut este cel exprimat de A.J. Ayer: „The metaphysician is treated no longer as a criminal but as a patient: there may be good reasons why he says the strange things that he does".

*

O sistematizare a filosofilor care, într-un fel sau altul, au asumat proiectul de depăşire a metafizicii realizează Walter Schweidler, în lucrarea *Die Überwindung der Metaphysik: Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie* (1987)[16]. Autor adună numeroşi filosofi sub respectivul imperativ al gîndirii, filosofi dintre cei mai diverşi prin

[15] *Ibid.*, p. 200.

[16] Walter Schweidler, *Die Überwindung der Metaphysik: Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, îndeosebi pp. 13-22.

orientările lor. Ordonarea acestora este făcută după două mari idei. Pe de o parte, prin depăşirea metafizicii trebuie să înţelegem depăşirea de sine a filosofiei. Întrucît conform acestui scenariu metafizica se identifică filosofiei (o dovadă marginală în acest sens fiind faptul că numeroşi filosofi contemporani nu se declară doar anti-metafizicieni, ci pur şi simplu non-filosofi), depăşirea metafizicii echivalează cu descrierea de sine a filosofiei: descriere a scopului şi presupoziţiilor filosofiei (Descartes, Fichte, Schelling, Nietzsche), descriere logică a locului metafizicii în cadrul filosofiei (Carnap), descriere istorică – a contextului istoric şi cultural de care aparţine filosoful (Spengler), descriere personală – cînd filosoful se interoghează asupra actului filosofării (Wittgenstein), descriere de sine a metafizicii – sau descriere a originii metafizicii pornind de la explicitarea de sine a subiectului care filosofează (Heidegger). Pe de altă parte, deoarece metafizica trebuie înţeleasă ca forţă spirituală, alături de religie, ştiinţă, politică, artă, altfel spus ca forţă rezultînd printr-o decizie[17], depăşirea metafizicii ar fi posibilă şi prin relativizarea acelei decizii prin care metafizica a fost instaurată ca forţă fundamentală. Acest fapt se petrece ori de cîte ori este luată o decizie în favoarea altei forţe spirituale, deci cînd metafizica este obligată să se supună religiei, ştiinţei, politicii sau artei. Sunt invocate aici teoria jocurilor de limbaj (Wittgenstein), principiul toleranţei (Carnap) şi reflecţiile lui Heidegger din *Originea operei de artă.*

[17] Schweidler trimite în privinţa chestiunii deciziei la textul lui Martin Heidegger *Originea operei de artă.* Cf. Martin Heidegger, *Originea operei de artă*, traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Univers, 1982, în special pp. 77-78.

Kant: metafizică şi critică

Relaţia *internă* între metafizică şi critica ei este manifestă la Kant, care gîndeşte critica atît ca o chestionare radicală a sistemului deja constituit al metafizicii, cît şi ca reîntemeiere a acestuia în urma unei propedeutici. Filosofia sa deschide practic şirul raportărilor critice serioase, i.e. *imanente* cu privire la metafizică. Kant este perfect conştient de faptul că filosofia sa critică, în calitatea ei de critică (analiză) a întinderii facultăţii noastre de cunoaştere, adică o determinare a limitelor acesteia, este în acelaşi timp o critică a metafizicii anterioare ca metafizică definitivă, completă, deci ca sistem al metafizicii. Din acest motiv, critica sa prezintă nu doar aspectul negativ al limitării cunoaşterii noastre (la lucruri care ne sunt date şi aşa cum sunt date facultăţii noastre de cunoaştere), ci în aceeaşi măsură aspectul pozitiv al constituirii unui sistem al tuturor principiilor metafizice. Filosoful spera la o *încheiere* a metafizicii (şi a disputelor dogmatice din interiorul acesteia) asemănătoare completitudinii pe care o are logica. Astfel, Kant este probabil primul filosof care pune problema metafizicii ca o problemă solubilă[18]. Or, un astfel de vis era posibil abia atunci cînd exista un teren sistematic deja organizat, definitivat, adică o delimitare a ariei *posibile* a conceptelor, obiectelor de cercetare şi a subiectului (a unităţii) metafizicii. Erau deci satisfăcute condiţiile formale pentru ca un astfel de proiect să poată fi realizat. Acest teren formal îl constituia împărţirea cvadruplă a metafizicii, finalizată în cadrul şcolii lui Wolff, şi cu care Kant s-a familiarizat în special prin lectura *Metafizicii* lui Baumgarten. Iar condiţia de conţinut o reprezintă, după cum

[18] A se vedea Monique Castillo, „Kant et la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., p. 99.

vom vedea, aşa-numita „metafizică a metafizicii", accesibilă graţie irumperii în adîncurile fiinţei umane.

Deloc întîmplător, *Dialectica transcendentală* pune în discuţie realizările teoretice ale celor trei metafizici speciale – egologia, cosmologia şi teologia –, în vreme ce *Analitica transcendentală* este o reflecţie asupra posibilităţii ontologiei. Pentru prima oară o asemenea întreprindere poate face uz de ideea unităţii acestor discipline, căci ea pune în relaţie întrebările clasice ale metafizicii, anume cele privitoare la eu, lume, Dumnezeu şi *objectum in genere*, ultima dintre ele fiind în fond o nouă configuraţie a cercetării despre fiinţa în genere, aşa cum se întîmplă de la Suarez la Wolff şi Baumgarten. O dovadă în acest sens o constituie împărţirea cvadruplă a prelegerilor sale de metafizică (*Vorlesungen über die Metaphysik*). Relaţia lor este mediată de cercetarea condiţiilor de posibilitate ale cunoaşterii omeneşti privitoare la toate obiectele ei. Această cercetare este identificată în unele pasaje cu critica raţiunii pure, sau filosofia transcendentală, fiind alteori considerată o propedeutică a metafizicii: „(...) filosofia transcendentală trebuie să întemeieze mai întîi posibilitatea metafizicii şi trebuie, prin urmare, să premeargă oricărei metafizici"[19]. În prelegerea din semestrul de iarnă 1765-1766, încă sub influenţa metafizicii de şcoală, Kant plasează critica la capătul filosofiei, ea trebuind să dea informaţii despre originea judecăţilor filosofice şi despre erorile ei, dar şi să proiecteze schiţa după care un astfel de domeniu al raţiunii trebuie să fie configurat în mod durabil. În scrisoarea către Lambert din 1770, critica raţiunii (o ştiinţă specială şi

[19] Immanuel Kant, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987, p. 74 (§ 5).

negativă) este deja poziţionată înaintea metafizicii, cercetînd originea, limitele şi întinderea cunoaşterii[20].

Să revenim însă la perioada critică. Filosofia transcendentală este aşadar o teorie a condiţiilor a priori ale experienţei. Ea este transcendentală nu întrucît se referă la relaţia cunoaşterii noastre cu lucrurile, ci ca relaţie „numai cu facultatea noastră de cunoaştere”[21], iar din acest motiv ea poate fi desemnată ca idealism critic. În *Critica raţiunii pure*, scopul criticii este formulat în termeni asemănători celor din 1770: „Dar prin aceasta eu înţeleg nu o critică a cărţilor şi sistemelor, ci a capacităţii raţiunii în genere cu privire la toate cunoaşterile la care poate năzui *independent de orice experienţă*, prin urmare rezolvarea problemei posibilităţii sau imposibilităţii unei metafizici în genere şi determinarea atît a izvoarelor cît şi a sferei şi limitelor ei, toate acestea însă din principii”[22]. Critica raţiunii nu este filosofia transcendentală însăşi, căci aceasta din urmă ar trebui să se refere la „sistemul tuturor principiilor raţiunii pure”, ceea ce este mai mult decît scopul criticii. De aceea, Kant crede că este mai potrivit să vorbim despre „critică transcendentală”[23].

„Problema posibilităţii sau imposibilităţii unei metafizici în genere”, această formulare care se referă, bineînţeles, la metafizică în calitate de ştiinţă, cuprinde două părţi: una care se referă la posibilitatea cunoaşterii noastre

[20] Despre conceptul de metafizică la Kant în fiecare perioadă a filosofiei sale, a se vedea Eckart Förster, „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch”, în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 123-136.

[21] Immanuel Kant, *Prolegomene*, p. 90 (§ 13).

[22] Immanuel Kant, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura IRI, 1994, p. 23.

[23] *Ibidem*, pp. 66-67.

privitoare la orice lucru ce poate fi dat într-o experienţă, aşadar la posibilitatea oricărui fenomen, a oricărui *obiect în genere*, pentru a discuta în termeni care leagă filosofia kantiană de cea anterioară; alta care are în vedere limitele cunoaşterii noastre, deci şi limitele oricărei cunoaşteri metafizice, care nu are dreptul de a se extinde la lucruri ce nu pot fi date într-o experienţă, cum ar fi sufletul, lumea în întregul ei şi Dumnezeu, la care am putea adăuga orice lucru în sine. Prima parte consacră demersul critic ca o veritabilă propedeutică a ontologiei, a doua ca o limitare a legitimităţii celor trei metafizici speciale: psihologia raţională, cosmologia şi teologia naturală.

Kant respinge vechiul tip de ontologie: „(...) numele mîndru al unei ontologii care pretinde să dea într-o doctrină sistematică cunoaşteri sintetice *a priori* despre lucruri în genere (de exemplu, principiul cauzalităţii) trebuie să facă loc titlului modest al unei simple analitici a intelectului pur”[24]. Aşadar, prin ontologie ar trebui să înţelegem o cercetare care nu poartă asupra caracterului general al obiectelor ca obiecte date, ci sistemul conceptelor, al condiţiilor de posibilitate ale obiectelor în genere, abstracţie făcînd de obiectele ca atare care ar fi date. Abia astfel ea ar fi identificabilă cu filosofia transcendentală însăşi, ca parte a metafizicii naturii: ea „nu consideră decît *intelectul* şi raţiunea însăşi într-un sistem al tuturor conceptelor, care se raportează la obiecte în genere, fără a admite obiecte care *ar fi date* (*ontologia*)”[25]. Metafizica propriu-zisă, în sensul restrîns al termenului, este posterioară criticii şi se divide în metafizica naturii (metafizica folosirii speculative a raţiunii) şi metafizica moravurilor (metafizica folosirii practice a raţiunii). Fiecare dintre acestea este ştiinţă universală, adică

[24] *Ibidem*, p. 244.
[25] *Ibidem*, p. 595.

sistem al raţiunii pure, „întreaga (atît cea adevărată, cît şi cea aparentă) cunoaştere filosofică din raţiune pură în înlănţuire sistematică”[26]. Metafizica naturii mai cuprinde, în afară de filosofia transcendentală, şi fiziologia raţiunii pure, care „consideră natura, adică ansamblul obiectelor date (fie că sunt date simţurilor, fie, dacă vrem, unei alte specii de intuiţie)”[27]. După Kant, considerarea raţională a naturii este imanentă (fizică) sau transcendentă (hiperfizică). Fiziologia imanentă „consideră natura ca ansamblul tuturor obiectelor simţurilor, prin urmare aşa cum ne este dată *nouă*, dar numai după condiţii *a priori* în care ea ne poate fi dată în genere”. Întrucît există doar două feluri de obiecte ale simţurilor, obiectele simţurilor externe (natura corporală) şi cel al simţului intern (natura gînditoare), fiziologia raţională va cuprinde fizica raţională şi psihologia raţională. Fiziologia transcendentă se referă „la acea legătură a obiectelor experienţei care depăşeşte orice experienţă” şi are ca obiect fie o legătură internă (fiziologia întregii naturi, sau cosmologia transcendentală), fie una externă („fiziologia legăturii întregii naturi cu o fiinţă deasupra naturii”, sau teologia transcendentală). În felul acesta, Kant păstrează, în mare, împărţirea cvadruplă a metafizicii, la care adaugă o propedeutică a metafizicii, care este chiar critica raţiunii. Aceasta ar putea fi văzută în sensul în care odinioară vorbeam despre filosofia primă, anterioară tuturor ştiinţelor în ordinea cunoaşterii. Ea este anterioară acestora, şi metafizicii înseşi, chiar în măsura în care dă seama de modul în care are loc cunoaşterea. Aşadar, ea ar putea fi definită, în primă instanţă, aşa cum definea Descartes metafizica, anume drept cercetare a principiilor cunoaşterii.

---

[26] *Ibidem*, p. 593.

[27] *Ibidem*, pp. 595-597. Kant dedică metafizicii naturii lucrarea *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (1786).

Pretenţiile metafizicilor speciale de a cunoaşte lucruri care depăşesc experienţa sunt vane, însă ele sunt înscrise în natura umană. Din acest motiv, metafizica este reală cel puţin în calitate de dispoziţie naturală a omului. Ştim însă că, după Kant, ea trebuia să se realizeze nu doar în această manieră mai puţin pretenţioasă, ci în calitate de ştiinţă, adică de sistem al principiilor raţiunii pure. Critica raţiunii este chiar expunerea capacităţilor (şi a limitelor) ascunse în natura umană, o analitică ontologică a naturii umane, o „ontologie fundamentală" sau o „analitică a Dasein-ului", în termenii lui Heidegger[28], iar astfel o „metafizică a metafizicii"[29]. Nu este întîmplător faptul că, deşi pentru Kant egologia este una dintre metafizicile speciale, iluzorie aşadar, temeiul metafizicii (al posibilităţii ontologiei şi al limitelor celor trei metafizici speciale) se află în natura umană însăşi, în raţiunea în genere, fapt care îi permite filosofului să considere că antropologia, definită prin întrebarea „ce este omul?", întemeiază celelalte discipline şi întrebări filosofice: „ce pot să ştiu?" (metafizica în sens restrîns), „ce trebuie să fac?" (morala), „ce mi-e permis să sper?" (religia)[30]. Nu este deci

---

[28] Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 6. Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998. Interesantă este ideea lui Michel Meyer, care consideră că este specifică lui Kant operaţia de abandonare a terenului ontologiei pentru a ajunge la o nouă ontologie. Pentru Meyer, este mai puţin important dacă citim demersul kantian în cheie ontologică sau epistemologică, ambele fiind posibile doar pe terenul propoziţionalismului. Cf. Michel Meyer, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988, de ex. pp. 138-139.

[29] Expresia aceasta, folosită de Heidegger, se găseşte deja într-o scrisoare a lui Kant către Markus Herz din 1781.

[30] Immanuel Kant, *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Trei, 1996, p. 80.

deplasat să considerăm, în termenii scolasticii, că subiectul metafizicii este pentru Kant chiar subiectul, raţiunea în genere. Acest aspect este confirmat de alcătuirea logică a *Criticii*. Apercepţia transcendentală se dovedeşte a fi nu doar principiul întregii folosiri a intelectului, ci principiul care asigură unirea reprezentărilor sub concepte ale intelectului prin mijlocirea imaginaţiei, iar astfel raportul reprezentărilor cu un obiect. Nu cu un obiect anume, determinat prin materia lui, ci cu orice obiect, cu obiectul în genere, cu „obiectitatea" formală care este corelatul lui *ego cogito*. „*Obiectul oarecare* este corelatul lui Eu gîndesc sau al unităţii conştiinţei, este expresia *Cogito*-ului, obiectivarea sa formală. Adevărata formulă (sintetică) a *Cogito*-ului este: eu mă gîndesc şi, gîndind asupra mea, gîndesc obiectul oarecare la care raportez o diversitate reprezentată"[31]. „Eu gîndesc" este condiţia logică a întregii *Critici*, nu doar a *Analiticii transcendentale*, şi face din intelect legislatorul naturii sensibile în genere, bineînţeles că din punctul de vedere al formei. Aşadar, el este condiţia formală a oricărei ontologii posibile.

Hegel: metafizică şi fenomenologie[32]

Pentru a discuta problema statutului metafizicii în scrierile lui Hegel, este important să răspundem la următoarea întrebare: oare filosofia lui Hegel trebuie înţeleasă ca o critică a metafizicii, sau mai curînd ca un nou

[31] Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, 3-e édition, Paris, PUF, 1994, p. 25.

[32] Analiza conceptului de metafizică al lui Hegel reprezintă prelucrarea unui capitol din lucrarea doctorală şi a apărut, într-o formă apropiată de cea de faţă, cu titlul „Metafizică şi fenomenologie în gîndirea lui Hegel", în *Analele Universităţii din Craiova. Seria Filosofie*, nr. 28 (2/2011), pp. 15-31.

proiect metafizic? În acest sens, ar trebui să asumăm cîteva scopuri: (a) de a urmări critica hegeliană a celor patru discipline care, în şcoala lui Christian Wolff, au luat forma unui *corpus* complet al metafizicii şi (b) de a gîndi logica hegeliană ca o replică directă dată vechii ontologii, dar şi ca replică indirectă dată metafizicilor speciale (psihologiei, cosmologiei şi teologiei naturale). Problema relaţiei dintre logica speculativă şi vechea metafizică trebuie analizată pornind de la întrebarea dacă această logică reuşeşte să depăşească caracterul onto-teologic al metafizicii tradiţionale. Pentru a răspunde pozitiv la această întrebare, vom încerca să înţelegem gîndirea hegeliană ca o fenomenologie, orientîndu-ne după interpretările lui Martin Heidegger şi Eugen Fink.

1. Avantajele unei simple sistematizări: împărţirea cvadruplă a metafizicii

Unul din efectele filosofiei transcendentale kantiene este acela de a fi modificat radical statutul cercetărilor metafizice clasice. Critica raţiunii, deşi continuă „programul" metafizicilor noetice, care cunoscuseră deja o expansiune semnificativă ce a culminat cu filosofia cartesiană, se prezintă totuşi ca o răsturnare a modului în care era înţeles actul cunoaşterii. Această răsturnare nu ar fi fost posibilă, desigur, fără introducerea distincţiei dintre lucru în sine şi fenomen. Conform acesteia, noi cunoaştem lucrurile aşa cum ele apar facultăţii de cunoaştere, şi nu independent de aceasta, aşa cum sunt ele „în sine". În absenţa acestei distincţii, nu am putea vorbi despre o nouă dispoziţie metafizică, apărută o dată cu filosofia kantiană. Răsturnarea operată aici este, totodată, o radicală întemeiere a cercetărilor metafizice. În felul acesta, disciplinele care compuneau metafizica, sistematizate complet în cadrul

şcolii wolffiene, îşi primesc o unitate deplină, de nesperat înainte de critica transcendentală.

Filosofii de după Kant au adîncit, într-o şi mai mare măsură, această unitate cîştigată de curînd. Acest fapt s-a petrecut datorită străduniilor lor de a estompa – sau chiar de a dizolva – distincţia dintre lucru în sine şi fenomen. După obiecţiile lui Reinhold, Jacobi sau Fries, importante în felul lor, lucrul în sine kantian ajunge să fie respins, fie în numele scepticismului (Gottlob Ernst Schulze-Aenesidem), fie în numele unui criticism purificat (Salomon Maimon, Sigismund Beck)[33]. A doua direcţie va deveni extrem de influentă prin cîteva continuări spectaculoase, care impun noi construcţii metafizice. Fichte, Schelling şi Hegel, bunăoară, sunt de acord privitor la respingerea lucrului în sine, a acestui negativ exterior intelectului. Acesta va fi tot mai mult interiorizat, pînă cînd va ajunge să fie considerat ca fiind complet imanent raţiunii pozitive. Cazul exemplar în această privinţă este cel al lui Hegel. Filosofii amintiţi conservă însă şi lecţia criticismului, fapt care îi determină să creadă că metafizica lor este fundamental diferită de cele anterioare, prin excelenţă dogmatice.

Observăm aceste schimbări – aparent paradoxale, oricum imposibil de conceput din unghiul de vedere al programului metafizicii precritice – în modul în care, pe terenul criticii transcendentale, sunt identificate disciplinele cu caracter metafizic. Pentru Fichte, de pildă, metafizica rămîne o cercetare a principiilor cunoaşterii, a principiilor

[33] Asupra acestei perioade, o lucrare încă utilă este cea a lui Mircea Florian, *Kant şi criticismul pînă la Fichte*, Bucureşti, Societatea română de filosofie, 1937. Alte studii: Niculae Bellu, „Transcendentalul în pasul filosofiei de la Kant la Fichte", *Revista de filosofie*, tom XXXIX, nr. 5/1992; Claudiu Baciu, „Subiectul ca temă a filosofiei transcendentale", *Revista de filosofie*, tom XLV, nr. 5/1998.

tuturor ştiinţelor, adică o ştiinţă care întemeiază toate ştiinţele particulare (de aici titlul cărţii sale, publicate în numeroase versiuni: *Doctrina ştiinţei*). Proiectul critic este bine învăţat, dar în acelaşi timp revine în actualitate proiectul ontologic, care nu mai este însă cel prekantian, cu toată declaraţia belicoasă a lui Fichte, exprimată în *Vorlesungen über Logik und Metaphysik* (1797): „Ontologia a fost proscrisă de către Kant; noi avem însă consideraţie pentru aceasta”[34]. Nu mai apare, astfel, nici o dificultate în a vorbi deopotrivă despre principiile eului (gîndurile sau ideile), şi despre lucrurile ca atare. Acestea din urmă sunt deductibile din eul însuşi, fiind constituite de către acesta nu doar din punctul de vedere al formei, ci şi al materiei[35]. Astfel, eul este învestit cu „puteri” mult mai mari, fiind înţeles ca act pur care se instituie pe sine în mod liber şi, totodată, se intuieşte singur printr-o reîntoarcere asupra sa. Ontologia redevine posibilă, în calitate de „ştiinţă a trăsăturilor celor mai generale ale lucrurilor”, dar ale lucrurilor privite ca acte ale raţiunii[36]. La Fichte, critica încă nu se identifică total cu metafizica, rămînînd o pregătire clarificatoare a ei, însă conduce către o metafizică într-o manieră mult mai hotărîtă decît la Kant.

---

[34] Cf. Claudio Cesa, „Metaphysische Themen bei Fichte”, în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, p. 168.

[35] De exemplu, J.G. Fichte, *Doctrina ştiinţei*, traducere de Paul Blendea şi Radu Gabriel Pîrvu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 34. Aceeaşi idee este o veritabilă presupoziţie şi la Schelling. A se vedea F.W.J. Schelling, *Sistemul idealismului transcendental*, traducere de Radu Gabriel Pîrvu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 48: „lucrurile însele nu trebuie înţelese decît ca modificări ale unei activităţi limitate în mod diferit”.

[36] Cf. Claudio Cesa, art. cit., p. 168.

2. Hegel şi critica metafizicii

Cele mai multe dintre referinţele lui Hegel la metafizică sunt peiorative. Acest fapt poate fi constatat încă din prima prefaţă a *Ştiinţei logicii*: „Ceea ce înainte de această perioadă se numea metafizică a fost, ca să zicem aşa, radical extirpat şi a dispărut din rîndul ştiinţelor. Unde se mai pot auzi sau mai e voie să se audă voci de-ale vechii ontologii, de-ale psihologiei raţionale, cosmologiei sau chiar de-ale vechii teologii naturale? Unde ar mai putea trezi vreun interes, de exemplu, cercetări asupra imaterialităţii sufletului, asupra cauzelor mecanice şi finale? Şi argumentele de odinioară în favoarea existenţei lui Dumnezeu sunt citate numai pentru interesul istoric pe care-l prezintă, sau în vederea edificării şi înălţării sufletului. E fapt real că interesul a dispărut fie pentru conţinutul, fie pentru forma vechii metafizici, fie pentru ambele”[37]. Observaţia lui Hegel se justifică prin consecinţele filosofiei kantiene, printre efectele ei numărîndu-se, fără voia lui Kant, utilizarea tot mai rară a cuvîntului „metafizică” pentru a desemna cercetările care continuă filosofia transcendentală. Apoi, cele trei metafizici speciale deveniseră problematice din cauza concluziei *Dialecticii transcendentale*, conform căreia cunoaşterea este posibilă doar în măsura în care se limitează la cercetarea obiectelor date într-o experienţă posibilă.

[37] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik*, *Erster Teil: Die objektive Logik*, *Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 21, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1985, p. 5; Cf. G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, traducere de D.D. Roşca, Editura Academiei, Bucureşti, 1966, p. 7.

Dar, aşa cum rezultă din numeroase consideraţii ale lui Hegel, dacă „vechea metafizică" a fost depăşită cu ajutorul filosofiei transcendentale, nici aceasta din urmă nu poate reprezenta cuvîntul ultim al filosofiei. În *Logica*, acestea două, vechea metafizică şi criticismul kantian, sunt enumerate, alături de scepticismul empiric, ca poziţii ale gîndului faţă de obiectivitate, toate trebuind depăşite, ca momente, de către ştiinţa absolută, care este tocmai logica hegeliană. Indiferenţa faţă de conţinutul metafizicii, despre care Hegel vorbeşte în pasajul citat, ar fi nu doar expresia ineficienţei ei istorice, care ar transforma-o într-un simplu moment depăşit. Mai mult decît aceasta, ar fi vorba despre o regretabilă indiferenţă faţă de modul de operare al celor patru discipline care, conform sistematizării din cadrul şcolii wolffiene, constituie *corpus*-ul metafizicii: ontologia, psihologia, cosmologia şi teologia naturală[38]. Hegel critică „maniera de lucru" a metafizicii, aşa cum o înţelege el, şi anume ca „metafizică obiectivistă". Identifică, înainte de toate, o atitudine, un comportament (*Verhalten*) specific metafizicii, un mod propriu de a gîndi, şi anume credinţa în exterioritatea pură şi simplă a obiectelor, care „este felul de a vedea obiectele raţiunii de pe simpla poziţie a intelectului"[39].

---

[38] Prima parte a *Ştiinţei logicii*, cunoscută ca „Logica obiectivă", ar putea fi considerată o prezentare critică a metafizicii, cel puţin pentru această idee pledează Michael Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1980. Şi mai radical este Jacques D'Hondt, „La critique hegelienne et la métaphysique", *Revue de Synthèse*, avril-juin 1993, care este tentat să lectureze întreaga filosofie hegeliană ca o radicală critică a metafizicii.

[39] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, în *Gesammelte Werke*, Band 20, in

După Hegel, „această ştiinţă considera determinaţiile gîndirii ca *determinaţii fundamentale ale lucrurilor*."[40] „Obiectele ei erau, ce-i drept, totalităţi, care aparţin în şi pentru sine *raţiunii*, gîndirii universalului *concret* în sine; – *suflet, lume, Dumnezeu*, – dar metafizica le prelua din *reprezentare*, le punea la bază, ca *subiecte date de-a gata*, ca să le aplice apoi determinaţiile intelectului, şi avea numai în acea reprezentare criteriul măsurii în care predicatele sunt sau nu corespunzătoare şi suficiente"[41]. „Această metafizică a devenit *dogmatism*, deoarece, conform naturii determinaţiilor finite, ea trebuia să admită că din *două aserţiuni opuse* (...) una trebuie să fie *adevărată*, iar cealaltă *falsă*"[42]. Dogmatismul acestei metafizici, clădită exclusiv după măsura intelectului, constă în a privi determinaţiile unilaterale ale gîndirii, pe care le întîlnim deseori ca opuse, în ele însele, ca şi cum ar fi izolate una de cealaltă. Ar exista, după Hegel, două importante dificultăţi ale „vechii metafizici", legate, amîndouă, de ipoteza exterioritătii obiectelor faţă de gîndire. Una dintre ele se referă la ipoteza fixităţii obiectelor, ale căror determinaţii ne sunt date în reprezentare şi rămîn, astfel, determinaţii ale intelectului. A doua, care o radicalizează pe cea dintîi, constă în presupunerea unei alte lumi, a unor obiecte transcendente, aşadar nu doar

---

Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992, p. 70; Cf. G.W.F. Hegel, *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, Partea întîi: *Logica*, traducere de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995, p. 81 (§ 27).

[40] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 70; *Logica*, § 28.

[41] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 71; *Logica*, § 30 [traducere uşor modificată, pentru a aduce textul în acord cu ediţia germană].

[42] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 72; *Logica*, § 32.

exterioare gîndirii, ci transcendente lumii ca atare. Astfel de obiecte sunt cele ale disciplinelor metafizice speciale: sufletul, lumea, Dumnezeu. Tocmai de aceea metafizicile speciale sunt luate, pe rînd, în discuţie. Psihologia raţională (pneumatologia) „consideră natura metafizică a *sufletului*, adică a spiritului, ca fiind una a unui *lucru*”[43]. Cosmologia cercetează lumea ca totalitate, adică atît natura exterioară nouă, cît şi libertatea umană şi originea răului[44]. Teologia naturală, sau raţională, tratează despre *conceptul* de Dumnezeu, înţelegîndu-l ca abstracţie, ca o simplă reprezentare asupra divinităţii; „ceea ce rămîne din acest concept odată cu raportarea intelectului la el este numai abstracţia vidă a esenţei nedeterminate, a realităţii sau a pozitivităţii pure, produsul mort al Iluminismului modern”[45]. Ceva mai sărace sunt precizările critice la adresa ontologiei, văzută ca „teoria determinaţiilor *abstracte ale fiinţei*”. Lipsite de un principiu, ele sunt mereu enumerate rapsodic, iar conţinutul lor se întemeiază numai pe reprezentare[46].

Aspectele dezvoltate mai sus constituie critici suficient de serioase pentru a putea crede că Hegel, alocînd metafizicii un loc în istoria filosofiei şi totodată în poziţionarea gîndirii în genere, ajunge pur şi simplu să o desfiinţeze. Cu toate acestea, o altă afirmaţie a sa, de altminteri extrem de clară, trebuie luată şi ea în serios: „(...) ştiinţa logicii, care constituie metafizica propriu-zisă sau filosofia speculativă pură, s-a văzut pînă acum încă cu totul neglijată”[47].

---

[43] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 73; *Logica*, § 34 [traducere modificată].

[44] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 73; *Logica*, § 35.

[45] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 74; *Logica*, § 36 [traducere modificată].

[46] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 72; *Logica*, § 33.

[47] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW 21), p. 7; *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 9.

3. Şi totuşi, metafizica…

În ce mod am putea înţelege această răsturnare de situaţie în favoarea metafizicii?[48] Ştiinţa logicii, sau logicul însuşi, cuprinde doar ca un moment al său gîndirea intelectului, acea gîndire a determinaţiilor finite, văzute în izolarea lor. Pe lîngă acest element, în cuprinsul ei îşi găseşte locul şi momentul dialectic, care nu e altceva decît „propria autodepăşire a unor atare determinaţii finite şi trecerea lor în determinaţiile opuse”[49]. Alte precizări vin să clarifice chestiunea. „Dialectica este acea trecere *imanentă* dincolo, în care unilateralitatea, limitarea determinaţiilor intelectului, se înfăţişează drept ceea ce ea este, anume ca negaţie a lor.”; „Dialecticul constituie, de aceea, sufletul mişcării, în progresul ştiinţei, şi este principiul prin care, singur, se introduce în conţinutul ştiinţei conexiune imanentă şi necesitate”[50]. Gîndirea intelectului şi dialecticul se dovedesc a fi, pînă la urmă, momente ale celei de-a treia forme a logicului, anume speculativul, sau raţionalul pozitiv. „*Speculativul*, sau *raţionalul pozitiv* prinde unitatea determinaţiilor în opoziţia lor, *afirmativul* care este conţinut în disoluţia şi în trecerea lor”[51]. „În această natură a ceea ce este, de a fi în *fiinţa* sa *conceptul* său, constă în general *necesitatea logică.* Ea singură este ce e raţional şi ritmul întregului organic, ea este tot pe atît cunoaştere a

[48] Jacques D’Hondt, „La critique hegelienne et la métaphysique”, deja citat, încearcă să argumenteze că au existat mai curînd motive de natură ideologică pentru care Hegel a preferat să folosească numele de metafizică pentru propria sa filosofie.

[49] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 119; *Logica*, § 81, p. 148.

[50] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 119; *Logica*, § 81, pp. 148-149.

[51] G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie...* (GW 20), p. 120; *Logica*, § 82, p. 152.

conţinutului pe cît conţinutul este *concept* şi *esenţă*, adică ea singură este *speculativul*"[52]. Necesitatea logică, despre care Hegel vorbeşte aici, se referă la elementul universal imanent lanţului de determinaţii particulare. Astfel, „vechea metafizică" este văzută prin prisma elementului speculativ pe care ea deja îl conţine, ba chiar prin care ea se justifică, şi care îi asigură filosofiei „puritatea" mult dorită. Categoriile, aceste determinaţii ale gîndirii pe care vechea metafizică le-a luat ca determinaţii ale lucrurilor, se dovedesc a fi categorii ale absolutului, aşa încît logica speculativă poate fi privită, la rigoare, ca o extindere firească a logicii transcendentale[53]. O asemenea logică, putem spune împreună cu Jean Hyppolite, desfăşoară un nou *Logos*, diferit de acela al logicii naturale şi al metafizicii clasice. Acest *Logos* este absolutul însuşi, în efectivitatea sa. Astfel, logica speculativă se constituie în limbaj al fiinţei şi, în această măsură, se substituie metafizicii dogmatice[54]. Ea se dovedeşte a fi o unitate a determinaţiilor vechii metafizici (şi ale filosofiei transcendentale), întrucît le consideră pe toate

---

[52] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, in *Gesammelte Werke*, Band 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 40; Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura IRI, 1995, p. 40. Asupra speculativului la Hegel, a se vedea Jacques D'Hondt, *Hegel şi hegelianismul*, traducere de Nicolae Rîmbu, Iaşi, Editura Polirom, 1998, îndeosebi pp. 79-86; Dieter Henrich, „Grund und Gang spekulativen Denkens", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 90 sq.

[53] Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961, p. 70.

[54] *Ibidem*, p. 77.

ca momente ale unui concept unic, ale absolutului, ale universalului care se reflectă imanent pe sine şi care dezvăluie, în una şi aceeaşi mişcare, aceste determinaţii pe care tot el le „desfăşoară". Cunoaşterea absolută e total ferită de mirajul exteriorităţii obiectelor, al determinaţiilor, nu are nimic care să îi preexiste, nu se bazează pe nimic altceva decît pe sine însăşi şi, de aceea, este cu necesitate circulară[55]. Absolutul se exprimă, aşadar, atît ca fiinţă (în sensul larg al termenului), cît şi ca reflexie asupra fiinţei. Acest discurs, care nu mai este *despre* absolut, ci chiar *al* absolutului, este *Logosul* însuşi, sau *logicul*, adică „ştiinţa logicii" şi, în această calitate, este „filosofie speculativă pură", sau „metafizica propriu-zisă". Hegel era conştient de faptul că, integrînd „vechea metafizică" în logica speculativă, nu doar că nu este anti-metafizician, ci dezvăluie, dimpotrivă, cea mai întemeiată metafizică de pînă la el şi, probabil, dintotdeauna. Şi anume, o metafizică ce „nu mai ţine doar de o «posibilitate», ci de o necesitate reală, dacă o concepem chiar şi numai ca mişcarea pură prin care apare ceea ce apare"[56].

Hegel însuşi ne confirmă faptul că logica obiectivă ia locul metafizicii, aşa cum era ea configurată la sfîrşitul secolului al XVIII-lea: „Dacă ţinem seama de ultima formă pe care o primise această ştiinţă [metafizica, n.n.], atunci avem în primul rînd ontologia, al cărei loc l-a luat logica obiectivă, – partea acelei metafizici care trebuia să cerceteze natura lui *ens* în general. (...) Dar logica obiectivă mai cuprinde apoi în ea şi cealaltă parte a metafizicii, întrucît

[55] *Ibidem*, pp. 69-87 (cap. 1: „La transformation de la métaphysique en logique").

[56] Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, „La «Science Logique» comme «Métaphysique proprement dite» ou «Pure Philosophie Spéculative»", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 494-504.

aceasta căuta să prindă, o dată cu formele pure ale gîndirii, şi substraturile particulare, în primul rînd pe cele luate din reprezentare: sufletul, lumea, Dumnezeu, şi întrucît determinaţiile gîndirii constituiau ceea ce era esenţial în modul acesta de cercetare. Logica însă consideră aceste forme liberate de amintitele substrate, de subiectele reprezentării, ea consideră natura şi valoarea lor în şi pentru sine"[57]. Logica speculativă este aşadar, în primul rînd, moştenitoarea de drept a ontologiei şi, prin derivaţie abia, cuprinde, ca momente depăşite, şi vechile metafizici speciale. Statutul celor din urmă devine totuşi neclar în privinţa ierarhiei lor şi a relaţiei cu ontologia, transformată acum în logică speculativă.

4. Metafizică şi onto-teologie

În urma consideraţiilor anterioare se impun cîteva precizări, care pot constitui tot atîtea direcţii de interpretare a metafizicii hegeliene.

Mai întîi, să nu uităm că Hegel manifestă încă respect faţă de teologia naturală, recurgînd adesea la analogii cu aceasta pentru a-şi prezenta ideile. Iată un singur exemplu: „(...) logica trebuie concepută ca sistem al raţiunii pure, ca împărăţie a gîndului pur. Această împărăţie este adevărul aşa cum este el în sine şi pentru sine, fără înveliş. De aceea se poate spune că acest conţinut este reprezentarea lui Dumnezeu aşa cum e el în esenţa sa veşnică, înainte de a fi fost create natura şi spiritele finite"[58]. Dacă nu ţinem foarte

[57] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW 21), pp. 48-49; *Ştiinţa logicii*, pp. 45-46 [traducere uşor modificată].

[58] G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (GW 21), p. 34; *Ştiinţa logicii*, p. 32. Această „împărăţie a gîndului pur", care este logica, a fost comparată cu lumea platoniciană a formelor pure; cf. Dieter Henrich, „Warum Metaphysik?", în Dieter Henrich

mult la distincţii şi definiţii scolastice, putem observa că, într-o foarte mare măsură, logica speculativă, ca prezentare de sine a absolutului, este un fel de „teologie speculativă”[59].

Această ipoteză interpretativă este plauzibilă numai dacă discutăm despre conţinutul ca atare al „teologiei speculative”, şi anume gîndurile pure, determinaţiile conceptului, ca despre un proiect ontologic, unul care, eventual, explicitează conţinutul latent al teologiei[60], situaţie teoretică pe care am putea-o pune în legătură cu spinozismul inerent filosofiei hegeliene. Cu toate acestea, este mai prudent să

---

u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 18 sq., în special p. 21.

[59] Pentru această interpretare pledează Hans Friedrich Fulda, „Ontologie nach Kant und Hegel”, în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., p. 64, care susţine că aceasta este o metafizică fără ontologie (p. 49). Pentru Fulda, ştiinţa logicii este deci o metafizică specială întrucît ea este o „metafizică a conceptului”, iar *Begriff* trebuie considerat un *singulare tantum.* Cf. şi Hans Friedrich Fulda, „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise”, în R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 129 sq. Despre diferenţa dintre „identitatea identităţii şi a diferenţei” şi ontologia Leibniz-Wolff, cf. Burkhardt Tuschling, „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?”, în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 222 sq., îndeosebi p. 231. Pentru imposibilitatea reducerii logicii hegeliene la ontologie (şi la ontoteologie) militează şi Jean-Louis Vieillard-Baron, „Hegel, Bergson et le sens de la métaphysique”, în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, ed. cit., p. 117.

[60] Asupra acestei chestiuni atrage atenţia Detlev Pätzold, „Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik”, în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 603 sq.

luăm în consideraţie faptul că Hegel numeşte chiar el ontologia ca fiind principalul proiect metafizic care a fost revitalizat prin logica speculativă, aşa cum observăm din fragmentul citat mai sus. Aşa cum susţine Karl Jaspers, la Hegel metafizica este încă *şi* ontologie, dată fiind credinţa sa în existenţa unui limbaj perfect adecvat realului, identic cu realul însuşi, ceea ce nu am mai putea susţine o dată cu filosofi precum Kierkegaard şi Nietzsche[61].

În al doilea rînd, trebuie să avem în atenţie faptul că, luînd absolutul ca obiect, logica speculativă pare să funcţioneze după modelul metafizicilor noetice ale modernităţii, centrate pe instanţa ego-ului. Aşa cum precizează Hegel atunci cînd amendează vechea psihologie raţională, eul (spiritul) trebuie înţeles doar ca act pur, o activitate care se produce pe sine în mod liber, aşadar o autoreflecţie totalizatoare. Cu o asemenea presupoziţie, pe care o întîlnim deja la Fichte şi Schelling, dar pe care Hegel o radicalizează, putem înţelege că principalul motiv pentru care filosofia a fost concepută ca sistem, în cadrul idealismului german, este acela că eul devine în cadrul modernităţii principiul cunoaşterii şi, totodată, al întregii existenţe. În această situaţie, filosofia speculativă poate fi pusă în legătură cu transformarea radicală a acelei metafizici speciale care a fost numită, de către o întreagă tradiţie modernă, egologie[62]. Rămîne de văzut dacă şi în ce fel regîndeşte Hegel datele moderne ale acestei discipline.

---

[61] Jeanne Hersch, „Trennung von Metaphysik und Ontologie bei Karl Jaspers", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 323 sq. Poate că Hegel nu e chiar ultimul metafizician, aşa cum crede Jaspers.

[62] Desigur, trebuie amintit aici faptul că filosofia hegeliană a cunoscut două mari direcţii interpretative: una care pune accentul pe istoricitatea momentelor spiritului, oarecum independente faţă de unitatea lor, unitate asigurată de raţiunea

Dacă în expunerea logicii speculative prevalează aspectele tematice ale psihologiei raţionale sau, din contră, cele ale teologiei naturale, e un fapt secundar. Putem spune însă cu fermitate – folosind un concept al filosofiei medievale – că metafizica lui Hegel are ca *subjectum* însuşi absolutul, în mişcarea sa dialectică de autoreflexie, fără ca acesta să poată fi însă luat ca obiect propriu-zis al acestei ştiinţe, care nu mai este doar „căutată", ci întru totul reală. Din aceste considerente, filosofia hegeliană împlineşte idealul dintotdeauna al metafizicii. Cum aceasta din urmă a fost de la început o onto-teologie tocmai întrucît nu a putut depăşi stadiul „căutării" unităţii fiinţei, filosofia hegeliană poate fi privită ca o depăşire a proiectului onto-teologic al metafizicii. În ea, unitatea nu e doar căutată, ci şi „găsită"[63].

---

speculativă (Alexandre Kojève); cealaltă, care pune în evidenţă faptul că determinaţiile istorice sunt simple momente ale speculativului, sau ale „logicului". O critică a interpretării lui Kojève de pe poziţiile interpretării „speculative" sau „logice" întîlnim la Otto Pöggeler, „Phénoménologie et métaphysique selon Hegel", în Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Paris, PUF, 1984, pp. 17-36. O formulare interesantă a concurenţei egologiei cu teologia, observabilă în expunerea pe care Hegel o face filosofiei speculative, în cadrul căreia face uz de imaginile biblice ale arborelui cunoaşterii şi arborelui vieţii, găsim la Kurt Hübner, „Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, ed. cit., pp. 33 sq.

63 Cu o idee asemănătoare, Jean Greisch argumentează că, dimpotrivă, metafizica hegeliană se situează în orizontul onto-teologiei. Cf. Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, p. 209: „Filosofia hegeliană a spiritului [...] implică o «onto-teo-logie», întrucît categoriile «ontologice» (relative la fiinţă), categoriile «teologice» (relative la Dumnezeu, identificat cu Absolutul filosofiei) şi

Pentru a face încă un pas în înţelegerea mizei acestei filosofii, trebuie să accedem la rădăcinile comune ale disciplinelor metafizice amintite, acolo unde se află de fapt izvorul gîndirii. Astfel vom putea vedea dacă experienţa pe care Hegel a făcut-o este cu adevărat radicală.

5. Ce fel de fenomenologie?

Metafizica hegeliană este, în al treilea rînd, o fenomenologie. Desigur că, înainte de toate, ea este o fenomenologie în înţelesul tehnic al termenului, cel utilizat în titlul *Fenomenologiei spiritului*. Privită dinspre acesta, ea este o parte a sistemului, una a cărei relaţie cu întregul poate fi determinată cu precizie. Însă nu acest sens al cuvîntului ne interesează aici. Important ni se pare să precizăm cum poate fi privită metafizica lui Hegel în contextul filosofiei actuale. Mai precis spus, întrebarea pe care o punem vizează locul filosofiei hegeliene printre proiectele fenomenologice ale secolului XX. Este această filosofie o fenomenologie propriu-zisă, în sensul husserlian şi heideggerian al termenului?

Întrebarea de mai sus trebuie precizată cu mai multă claritate. Oare nu cumva filosofia speculativă, adică logica – sau „metafizica propriu-zisă" – se face acum exclusiv în legătură cu fenomenele, dar într-un sens al cuvîntului „fenomen" care nu mai este limitativ, precum în proiectul kantian? Găsim oare în această metafizică, aşa cum este ea prezentă în *Ştiinţa logicii* şi în *Enciclopedie*, fenomene într-un sens pur fenomenologic, aşa cum le vor concepe, în

categoriile «logice» (relative la «gîndire») sunt gîndite conform aceleiaşi economii care este cea a Conceptului (*Begriff*), în sensul hegelian al termenului. Spiritul apare, astfel, ca adevăratul operator al unei gîndiri «onto-teo-logice» extrem de structurată."

secolul XX, Husserl şi Heidegger? Altfel spus, oare această filosofie are acces la vreun „lucru" care se arată pornind de la sine însuşi, fără ca în spatele său să rămînă ceva care nu se arată el însuşi? Răspunsul ce trebuie dat este unul afirmativ.

Să pornim de la interpretarea pe care Heidegger o dă conceptului hegelian de experienţă. În cadrul ei este în joc tocmai tipul de fenomenologie practicată de Hegel. Aşa cum e definită în *Fenomenologia spiritului*, fenomenologia este „ştiinţa experienţei conştiinţei". Înţeleasă ca prezentare (*Darstellung*) a conţinutului obiectului ei, experienţa satisface, desigur, rigorile fenomenologiei secolului XX. Ea este un concept fenomenologic, concede Heidegger. Este ea însă pînă la capăt strict fenomenologică, sau în gîndirea ei Hegel face un pas înapoi de la rigorile fenomenologiei? Heidegger susţine teza abaterii de la puritatea fenomenologică, arătînd că experienţa este, la Hegel, nu doar prezentarea conţinutului absolutului, ci şi „prezentarea manifestării cunoaşterii" absolutului, adică o simplă reprezentare (*Vorstellung*). Ea ar consta, astfel, în prezentarea subiectului absolut sub forma unui act de reprezentare[64]. Mai precis, subiectul absolut se prezintă doar într-o reprezentare a noastră. El se arată numai în măsura în care ni-l reprezentăm. Acest aspect ar face din fenomenologie – în această latură a ei – o metafizică a subiectului, continuatoarea proiectelor metafizice ale modernităţii timpurii. Verdictul heideggerian este însă, în cele din urmă, destul de favorabil lui Hegel: acesta înţelege adecvat conceptul de fenomen, dar nu reuşeşte să se menţină la înălţimea acestui concept. Motivul e uşor de înţeles: Hegel nu ajunge să

[64] Martin Heidegger, „Hegels Begriff der Erfahrung", în *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, p. 181.

gîndească fenomenul ca „scoatere din ascundere" (*aletheia*), ci îl priveşte ca simplă „prezentare a unei fiinţări printr-o reprezentare". În fond, „ştiinţa experienţei conştiinţei", adică fenomenologia propriu-zisă, trimite constant la altă „disciplină", care este „ştiinţa propriu-zisă"[65]. Or, Heidegger accentuează asupra faptului că ştiinţa este întotdeauna un act al nostru, şi anume cel de reprezentare a lucrului, care ajunge să se arate doar într-un astfel de act.

Tocmai în această privinţă interpretarea lui Heidegger poate fi pusă în discuţie. Este oare ştiinţa, la Hegel, un act omenesc de reprezentare? Este ea gîndită exclusiv după modelul filosofiei moderne a subiectului? Un răspuns negativ la această întrebare dă Eugen Fink. Acesta arată că subiectul, la Hegel, nu este reductibil la subiectul cunoaşterii. Orice fiinţare din această lume – şi nu doar omul – trebuie gîndită ca subiect. Exact acest lucru e vizat prin spusa conform căreia „tot ceea ce este real este raţional". Raţiunea se află nu doar în om, ci în orice fiinţare[66]. Orice lucru, prin chiar faptul că este un „în-sine", adică o fiinţare identică sieşi, simplu prezentă, dată, are înscrisă în el, tocmai în virtutea identităţii sale, şi diferenţa faţă de celelalte lucruri, prin care se arată ca un „pentru-sine". El are tendinţa de a se exprima aşa cum este el, altfel spus de a-şi arăta adevărul. Fiecare fiinţare se află într-o stare de nelinişte, tinzînd să se arate, adică să devină cunoscută[67]. Altfel spus, substanţa este totodată subiect. Invers, dacă subiectul e caracterizat prin cunoaştere, cea din urmă nu este un act izolat al acestuia, ci însăşi modalitatea

[65] *Ibidem*, pp. 190-191.

[66] Eugen Fink, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes"*, hrsg. von Jann Holl, Frankfurt am Main, Vittorio Kostermann, 1977, p. 28.

[67] *Ibidem*, p. 27.

generală în care orice fiinţare „este pentru o alta”[68]. Dar „a fi pentru un altul” presupune faptul prezentării de sine. O fiinţare se poate prezenta alteia (lăsîndu-se cunoscută de către aceasta) numai în măsura în care are caracterul unei simple prezentări (*Darstellung*) pentru sine însăşi. Ceea ce înseamnă că ea este „pentru sine” doar întrucît este totodată „în sine”. Ea este subiect pentru că este deopotrivă substanţă. Ce este, în definitiv, cunoaşterea? În chip originar, ea este un fapt ontologic, anume locul în care începe trecerea „în-sinelui” în „pentru-sine”[69].

În rezumat, miza filosofiei hegeliene ar fi aceea de a gîndi nu doar substanţa ca subiect („în-sinele” ca un „pentru-sine”), ci şi subiectul ca substanţă („pentru-sinele” ca un „în-sine”). Substanţa este totodată subiect, iar subiectul este deopotrivă substanţă. După cum observă şi Eugen Fink, prin această mişcare Hegel reuşeşte o subtilă sinteză între filosofia antică şi cea modernă, depăşind caracterul unilateral al fiecăreia. Dacă prima a dat seama cum se cuvine de modul în care lucrurile se arată, dar nu a ştiut nimic despre faptul că ele se arată unei alte fiinţări (actul cunoaşterii), iar cea de-a doua a înţeles adecvat cunoaşterea, fără să spună însă cum anume se arată lucrurile într-un asemenea act, Hegel ar fi surprins perfect această dublă mişcare, a lucrurilor şi a cunoaşterii, ca fiind o singură mişcare, una şi aceeaşi. Substanţa şi subiectul constituie deci o unitate. Fiinţa şi cunoaşterea (ştiinţa) sunt unul şi acelaşi lucru.

La fel precum Heidegger, Fink discută ideea conform căreia fenomenologia se ocupă cu „prezentarea ştiinţei care apare” (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*).

[68] *Ibidem*, p. 25.
[69] *Ibidem*, p. 26.

Desigur că „prezentarea ştiinţei" este un act de conştiinţă[70]. Aceasta însă, arată Fink, într-un alt sens decît cel propus de Heidegger. În fond, această expresie desemnează faptul că trăim în interiorul ştiinţei, avînd menirea de a o face să se arate[71]. Însă acest fapt se datorează prezentării de sine a „lucrului însuşi" (ştiinţa ca atare, care este substanţă şi subiect deopotrivă), şi nu exclusiv omului. Desigur, ştiinţa se realizează prin cineva (omul) şi se adresează cuiva (tot omului). Dar acesta este, de fapt, un mijlocitor. Prin el, Absolutul ia act de sine însuşi. Ştiinţa absolută nu e urmarea reprezentării pe care omul, ca subiect, o are asupra absolutului, ci este însăşi arătarea de sine a absolutului. Ea este *ein Sichzeigen*. Mai mult, reprezentarea umană este, şi ea, un rezultat al acestei ştiinţe. După Fink, fenomenologia hegeliană ar fi mai degrabă una a prezentării decît a reprezentării, cum credea Heidegger.

Unde anume este de găsit în chip plenar fenomenologia? Tocmai acolo unde întîlnim fenomenul ei, în sensul adecvat al acestui termen. Şi anume, acolo unde lucrul însuşi şi ştiinţa despre el se identifică în chip deplin: în ştiinţa absolută. „Dacă în *Fenomenologia spiritului* fiecare moment este diferenţa dintre cunoaştere şi adevăr şi mişcarea în care această diferenţă se depăşeşte, din contră, Ştiinţa nu conţine această diferenţă şi depăşirea ei; ci, întrucît momentul are forma conceptului, el uneşte forma obiectivă a adevărului şi a Sinelui cunoscător într-o nemijlocită unitate"[72]. *Fenomenologia spiritului* este o feno-

---

[70] *Ibidem*, p. 41.

[71] *Ibidem*. Interpretarea lui Fink poate fi urmărită şi în Eugen Fink, *Sein und Menschen. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1977.

[72] G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (GW 9), p. 432; *Fenomenologia spiritului*, p. 463 [traducere modificată].

menologie în sensul de „prezentare a ştiinţei care apare": o prezentare a modului în care ea creşte în conştiinţa umană. Aşa cum se arată deplin în ea însăşi – o întîlnim însă în *Ştiinţa logicii*.

Cu privire la raportul dintre logică, metafizică şi fenomenologia spiritului (sau „ştiinţa experienţei conştiinţei", cum a intenţionat Hegel să o numească), este relevantă însăşi evoluţia concepţiei filosofului. E cunoscut faptul că prelegerile sale ţinute la Jena aveau ca titlu general „Logică şi metafizică", Hegel însuşi anunţînd, în 1802-1803, că ele vor apărea la editura Cotta din Tübingen sub titlul *Logik und Metaphysik oder System reflexionis et rationis*. Cartea însă nu mai apare, iar în anii următori distincţia dintre logică şi metafizică e mult atenuată, ele nemaifiind văzute ca *systema reflexionis* şi *systema rationis*, ci fiind privite în unitatea lor şi numite, generic, „idealism transcendental"[73]. Astfel apar ele în anunţul cursului din semestrul de iarnă 1803-1804. În ultimii ani petrecuţi la Jena, Hegel nu mai atribuie logicii sarcina unei propedeutici, adică aceea de a fixa determinaţiile finite şi de a urca de la acestea către infinit (după cum spune în una dintre prelegerile sale timpurii); sarcina purificării spiritului de orice limitare este alocată acum „ştiinţei experienţei conştiinţei", adică fenomenologiei spiritului, care devine noua propedeutică filosofică[74]. În definitivarea Logicii, atît a celei din 1812/1816, cît şi a celei din *Enciclopedie*, Hegel lucrează deja cu alt concept al acesteia. Ea este „filosofie speculativă pură", adică adevărata metafizică, pe scurt prezentarea de sine a absolutului în propriul său element. În ea, adevărul

[73] Otto Pöggeler, „Fragment aus einer Hegelschen Logik, Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik", *Hegel-Studien*, Band 2, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1963, pp. 48-49.

[74] *Ibidem*, pp. 51-52.

obiectual (al lucrurilor) şi sinele cunoscător sunt unul şi acelaşi.

Unitatea celor două momente în ştiinţa absolută reface, pe alt plan, unitatea onto-teologică a metafizicii greceşti. Sunt aici în joc două aspecte importante ale filosofiei aristotelice, numite de obicei *ratio essendi* şi *ratio cognoscendi*[75]. Deşi strict deosebite de către Stagirit, atunci cînd este vorba despre filosofia primă ele nu mai pot fi atît de uşor separate. Cunoaşterea esenţei – această semnificaţie primă a fiinţei – presupune un fel de „cunoaştere în sine", una care nu repetă, în sens invers, modul de a fi al lucrurilor, ci este, într-un fel, intrinsecă acestora[76].

Aşa cum spuneam, unitatea cu pricina nu mai este doar căutată, precum în filosofia aristotelică, ci este una în act. Tocmai pe acest palier, al ştiinţei absolute, cunoaşterea nu mai este o simplă reprezentare (*Vorstellung*), aşa cum susţine Heidegger, ci o pură prezentare (*Darstellung*). Mai mult, pentru a răspunde obiecţiei heideggeriene, putem spune că ea – cunoaşterea – devine posibilă tocmai printr-o „scoatere din ascundere" a acelui „lucru" care se arată în sine însuşi, anume absolutul. Iar scoaterea din ascundere nu poate fi, în fond, decît un efort al eului care operează această activitate, ceea ce face ca mişcarea lucrului să fie totodată şi una a cunoaşterii sale. E drept că eul (subiectul) care scoate la iveală lucrul însuşi (absolutul), făcîndu-l să se arate fără rest, este, la Hegel, tot absolutul. Iar acesta este un eu supradimensionat, încărcat cu un surplus de sens şi putere care îi răpeşte trăsătura finitudinii, pe care o con-

[75] Sugestia acestei analogii este datorată lui Christine Weckwerth, *Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes"*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2000, p. 93.

[76] Pentru această chestiune, a se vedea Pierre Aubenque, *Problema fiinţei la Aristotel*, ed. cit., pp. 55-57.

siderăm astăzi definitorie într-un demers fenomenologic[77]. Lăsînd însă deoparte acest aspect, demersul hegelian satisface exigenţa minimă a unei gîndiri fenomenologice, şi anume modul de a înţelege fenomenul. Căci fenomen nu înseamnă, la Hegel, „apariţie", manifestare a unui lucru în sine, care ar rămîne ascuns în spatele a ceea ce apare efectiv. Mişcarea filosofiei hegeliene înregistrează un interesant paradox: deşi miza ei principală, precum la toţi postkantienii, constă în descoperirea unei gîndiri a „lucrului în sine", şi nu doar a „fenomenului" – aici în sensul kantian al termenilor –, ea ajunge să dezvăluie, de fapt, o gîndire radicală a *fenomenelor* ca atare. Pre-fenomenologică în litera ei – întrucît se doreşte a fi o gîndire a unui eu absolut, in-finit –, această filosofie devine riguros fenomenologică prin faptul că este o *explicitare de sine* a absolutului. Caracterul fenomenologic al acestui exerciţiu rezidă nu doar în aceea că este unul descriptiv, ci şi în faptul că această explicitare scoate la iveală, *fără rest*, conţinuturile latente – şi totuşi reale – ale absolutului. Altfel spus, într-un sens ce aparţine deja fenomenologiei secolului XX, este în joc o arătare de sine (*ein Sichzeigen*) a unui lucru – absolutul – pornind de la sine însuşi, fără ca dincolo de el să rămînă ceva care nu se arată.

Metafizică, modernitate, critică

Critica metafizicii a devenit cu adevărat sistematică abia atunci cînd s-a exersat ca o critică *imanentă* şi

[77] Guy Planty-Bonjour crede că, din cauza absenţei finitudinii, fenomenologia hegeliană este una „lipsită de fenomene". Cf. Guy Planty-Bonjour, „Une phénoménologie sans phénomène", în Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, ed. cit., p. 78.

completă. S-a întîmplat astfel în epoca modernă, cel puţin din trei motive.

1) Aşa cum am arătat în capitolele anterioare, metafizica a devenit un sistem definitiv din punct de vedere formal, un *corpus* şi o istorie conştientă de sine abia în modernitate, mai precis în cadrul şcolii lui Christian Wolff şi Baumgarten. De aceea, din perspectivă istorică, prima critică radicală a metafizicii, completă şi imanentă, îi aparţine lui Kant, care beneficiază de sistematizările filosofiei de şcoală contemporane lui. 2) Metafizica putea să devină o problemă doar pe baza supoziţiei conform căreia eul este un principiu autoreflexiv şi totalizator, pentru a folosi terminologia lui Habermas. Altfel spus, faptul că metafizica este percepută ca un întreg reflectă un pathos al întregului, propriu doar modernităţii. Mai clar spus, eul care se autoinstituie ca principiu al cunoaşterii şi al existenţei pune întregul lumii drept corelat al său în propriul act de reprezentare. Astfel, posibilitatea de a vorbi cu sens despre *întregul* metafizicii stă în dependenţă de credinţa conform căreia este posibil să dobîndim certitudine deplină chiar şi cu privire la întregul lumii. 3) Critica metafizicii este în acelaşi timp conştientizarea unei crize. Însă modernitatea este singura epocă – şi nu doar în sens temporal – care îşi conţine propria criză, hrănindu-se efectiv din propria voinţă disolutivă. Criza este complet interiorizată sub forma criticii. Aşadar critica nu produce vreo criză majoră, ci doar este expresia uneia. Exerciţiul critic apare mai curînd ca o soluţie, sau poate ca sublimare a unei crize, prelungind-o totodată prin noile forme sistematice rezultate în urma criticii.

Între metafizică şi modernitate se pot stabili cîteva similitudini, corespunzătoare celor trei motive explicate mai sus. Amîndouă devin sisteme complete, structuri organizate, cu logică proprie, chiar în epoca modernă. Apoi, ambele

sisteme se constituie pe bazele aceleiaşi presupoziţii care defineşte gîndirea modernă: subiectul ca principiu. În sfîrşit, cele două structuri se conservă şi totodată se perpetuează interiorizînd propria criză, şi făcînd astfel din aceasta o constantă, un mod de a gîndi. Desigur că asemănările se opresc aici.

1. Modernitatea ca proiect unitar

Orice discuţie privitoare la modernitate se confruntă, încă de la început, cu o problemă majoră. În esenţă, aceasta poate fi formulată astfel: cum este posibilă o dezbatere despre o întreagă epocă, deloc unitară în privinţa teoriilor şi a ideilor apărute în cadrul ei? Este oare permisă o simplificare atît de radicală, încît o mulţime de caracteristici ale epocii respective să fie pur şi simplu lăsate deoparte, în scopul de a construi un concept general al modernităţii?

Acestei întrebări i se adaugă alte cîteva, la fel de complicate. Care este originea (temporală şi logică) a modernităţii: scrierile lui Descartes, umanismul şi tehnicile magice ale Renaşterii sau, de ce nu, gîndirea medievală (de pildă, transformările suferite, între secolele XII şi XIV, de teoria intenţiilor; sau, poate, condamnarea unor teze medievale de către episcopul Parisului, Étienne Tempier, la 1277)? Este modernitatea o epocă încheiată, deja depăşită de postmodernitate, sau cea din urmă este doar un apendice al modernităţii, care se continuă sub noi forme? Este modernitatea o epocă împlinită, o perioadă care şi-a dezvoltat datele ei de esenţă pînă la ultimele consecinţe, sau este un proiect neterminat? Avem de a face cu o unică modernitate, sau cu mai multe? Iar în acest din urmă caz, cum au comunicat între ele proiectele moderne sau, mai simplu spus, „modernităţile”? Doar cîteva dintre aceste întrebări îşi vor afla un răspuns în paginile de faţă.

Mai întîi, cum este posibilă o discuţie asupra modernităţii în genere? Nici una dintre epocile anterioare nu a fost atît de mult pusă în discuţie. Nici una nu a făcut o temă de reflecţie din propria ei situaţie. Modernitatea este singura perioadă (şi paradigmă) care s-a definit constant prin deosebirile sale faţă de alte epoci. Este singura care şi-a căutat explicit propria identitate şi un chip propriu. De aceea, am putea spune că esenţa modernităţii constă în capacitatea de autoreflecţie. Modernitatea a avut şi şi-a cultivat conştiinţa de sine.

Modernitatea, apoi, a cultivat extrem de mult noutatea. Prezentul se anunţă ca noutate în raport cu trecutul, ireductibil la acesta, eliberat de sub autoritatea tradiţiei. Moderni sunt cei care trăiesc în prezent fără a se ghida după istoria trecută. Mai mult, ei sunt mereu în aşteptarea a ceva nou, simţurile le sunt orientate spre ceea ce va veni. Dimpotrivă, cei care trăiesc ancoraţi în trecut sunt numiţi *les anciens*. Aceştia nu pot exista fără a purta după ei întreaga istorie. Exact despre această situaţie este vorba în comedia *La fausse suivante* (*Falsa servitoare*) a lui Marivaux (1724), emblematică pentru mult discutata *querelle des anciens et des modernes*. Servitorul Trivelin îi explică unui camarad, Frontin, că „cei vechi" trăiesc clipa doar cărînd după ei o istorie veche de „patru mii de ani". Înţeleptul servitor filosofează însă mai departe, iar adagiul său a devenit, în timp, o trăsătură de manual a modernităţii. Mai modern decît orice modern, perorează servitorul, nu e decît copilul care stă să se nască, întrucît el nu face decît să vină pe lume.

E un paradox la mijloc şi, deopotrivă, un imperativ: orice modern este depăşit în „modernitate" de cei care vin după el. Modernitatea, ca stare de spirit şi ca act, nu durează mai mult de o clipă. Se clasicizează, devine tradiţie, se învecheşte. Pentru a rămîne mai mult timp modern, trebuie să-ţi reînnoieşti clipă de clipă contractul cu modernitatea.

Imperativul existenţial al modernităţii ar putea fi formulat astfel: „Sunt nou, deci exist!" J.-F. Lyotard conchide, şi el, că pentru a fi modern trebuie să fii mai întîi postmodern, după aceea urmînd să devii clasic. Să formulăm mai precis acest paradox: modernitatea îşi caută identitatea, dar aceasta nu e niciodată deplin configurată, întrucît modernitatea posedă şi o nestăvilită atitudine critică, pe care o exercită chiar şi asupra ei înseşi. Tot ceea ce ea recunoaşte la un moment dat ca fiindu-i propriu este mai apoi pus din nou în discuţie. Modernitatea se comportă disolutiv faţă de ea însăşi. Acest paradox ilustrează tendinţa modernităţii de a se configura ca „tradiţie antitradiţională"[78].

Cum a apărut această inedită dispunere a omului în raport cu lumea şi cu istoria – e greu de spus. Ea a determinat reflectarea modernităţii în propria ei oglindă şi dubla ei raportare: întemeietoare faţă de sine, dar adversativă faţă de epocile trecute. Cu ea, asistăm la un fel de personificare a modernităţii. Ea s-a instituit, de fapt, ca un nume propriu. Important a devenit tocmai faptul de a te numi modern. Fiecare modern a lucrat în această direcţie, repetînd gestul inaugural al modernităţii. A apărut atunci un nou sentiment, cel al distanţei faţă de toată istoria trecută. Pentru ca el să devină posibil, a trebuit să apară mai întîi o altă dispoziţie a omului, care l-a încredinţat că poate – şi chiar trebuie – să instituie cortegiul normelor morale, estetice, culturale, dar fără a dispune de sprijin şi imbolduri transcendente. Încă din secolul al XVII-lea, modernitatea filosofică şi ştiinţifică a realizat această mutaţie la nivelul presupoziţiilor.

[78] Matei Călinescu, *Cinci feţe ale modernităţii*, traducere de Tatiana Pătrulescu şi Radu Ţurcanu, Bucureşti, Editura Univers, 1995, p. 66.

2. Paradoxurile modernităţii

Conflictul cel mai pregnant apare însă între diferitele proiecte moderne. Autorii interesaţi de modernitate au observat că există cel puţin două modernităţi: social-politică şi estetică. Doar prima dintre ele poate fi echivalată cu o etapă a istoriei occidentale, în vreme ce cealaltă este mai degrabă o stare de spirit ce nu poate fi circumscrisă istoric.

Modernitatea socială este acea epocă (sau paradigmă) în care prevalează raţionalitatea de tip instrumental. Este vorba despre înţelesul raţiunii ce s-a impus în special prin scrierile lui Max Weber, anume „raţiunea în raport cu un scop". Acest înţeles al raţionalităţii este pus în legătură de către Weber cu declinul religiei şi al metafizicii clasice, declin care se anunţă ca proces de dezvrăjire a lumii[79]. Dispariţia oricărei forţe transcendente, incalculabile, a condus la dezvrăjirea lumii[80]. Această situaţie este echivalentă cu respingerea autorităţii şi a tradiţiei, consecinţa firească fiind asumarea fără rezerve a ideii de progres. Cea din urmă, la rîndul ei, justifică încrederea în posibilităţile ştiinţei şi tehnicii, orientarea către pragmatism, cultul acţiunii şi al succesului[81]. Principiul modernităţii sociale este acela că orice lucru poate fi dominat prin calcul raţional. Nu mai există secrete pentru om. Lumea îi stă la dispoziţie. Nu trebuie decît să o cunoască, să o domine şi să o transforme prin intermediul tehnicii.

Viaţa modernă este complet instrumentalizată, omul devenind o maşină. Nietzsche descrie extrem de elocvent

---

[79] Cf. Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir şi Marius Stan, Bucureşti, Editura ALL, 2000, pp. 19-20.

[80] Max Weber, *Wissenschaft als Beruf*, 5. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1967, p. 17.

[81] Matei Călinescu, *op. cit.*, pp. 17, 46.

acest proces: „Fabrica domină. Omul devine un şurub." Şi reia ideea într-un alt loc, în lucrarea *Omenesc, prea omenesc*: „Din nefericire, omenirea utilizează orice element individual ca material pentru încălzirea marilor ei maşini: dar la ce sunt bune maşinile, dacă toţi indivizii (aceasta înseamnă de fapt omenirea) sunt folosiţi doar pentru a le întreţine? Maşinile care sunt ele însele scop – aceasta este oare *umana commedia*?" Analizîndu-şi contemporanii, Nietzsche identifică o mare slăbiciune a omului de atunci: absenţa unui centru al propriei fiinţe. Anarhia instinctelor şi a pasiunilor reprezintă lipsa oricărui stil. Lipsit de un centru al fiinţei sale, omul modern îl caută în afara sa. De aceea preferă schimbarea, evenimentul, noutatea. Îşi modifică permanent stările sufleteşti, îşi descoperă şi îşi aţîţă mereu alte instincte, încă neuzate. Ritmul existenţei sale devine tot mai rapid.

Cît priveşte modernitatea estetică, înţelesurile ei au fost dobîndite în special din însemnările lui Stendhal şi Baudelaire. Ideile ei directoare sunt: valoarea deosebită conferită schimbării şi noutăţii, cultul intimităţii, al inventivităţii, recuperarea imaginaţiei, a inspiraţiei şi a simţului estetic, privilegierea tranzitoriului, fugitivului şi contingenţei, în detrimentul eternităţii, permanenţei şi transcendenţei estetice[82]. Conştiinţa estetică se opune nu doar transcendenţei normelor estetice, ci şi permanenţei în general (Theodor Adorno, *Ästhetische Theorie*), normelor morale universale, precum şi ridicării utilităţii la rang de principiu al vieţii (Octavio Paz, *Essays*, 2). Într-o zonă a ei, arată Octavio Paz, modernitatea estetică e vădit anarhică, anume atunci cînd iniţiază o completă dislocare a principiului tradiţiei, aşadar a transmiterii unor conţinuturi prin

[82] Despre modernitatea estetică, a se vedea Jürgen Habermas, *op. cit.*, pp. 26-28, şi Matei Călinescu, *op. cit.*, pp. 19, 45, 50-60.

apel la autoritate. Astfel, ea produce o mutaţie la nivelul istoricităţii. Aparent, am avea de-a face cu o critică a istoriei, adică a apelului la trecut. De fapt, utilizarea istoriei devine, de acum încolo, mai complexă. Istoria nu mai înseamnă exclusiv trecutul, ci este deschisă spre viitor şi progres, aşa cum întîlnim în scrierile lui Fontenelle (1688), dar şi la alţi moderni, de la Turgot şi Condorcet pînă la Marx.

3. Conflictul modernităţilor

Modernitatea, opinează Thierry De Duve, reprezintă „perioada din istoria occidentală pentru care arta a fost un nume propriu”[83]. Ea începe exact atunci cînd apare ideea de autonomie a artei, deci atunci cînd cea din urmă se vede în sfîrşit eliberată de orice supunere faţă de social. La rigoare, acest eveniment are loc atunci cînd ea ajunge să denumească o clasă de obiecte, specială în felul ei, anume cele libere de orice regulă prestabilită (fie aceasta frumosul, sublimul sau alte asemenea „Idei“). Dacă lucrul se întîmplă încă din secolul al XVIII-lea, cînd începe să fie invocat dreptul de a judeca prin sentiment şi gust (după cum susţine De Duve), sau abia în secolul următor, cînd arta şi discursul asupra ei renunţă cu adevărat – şi ireversibil – la ideea că sentimentul estetic izvorăşte dintr-o aşa-zisă natură umană, înnăscută şi comună tuturor (cum crede Ernst Behler), e un aspect mai puţin relevant. Mai important este cum înţelegem bătălia dintre estetic şi social, proporţia lor, gradul de adevăr, pretenţiile şi calităţile acestora, bune sau rele.

Modernitatea nu ia naştere printr-o simplă ruptură a artei de societate (sau a culturii de societate, după Daniel

[83] Thierry De Duve, *Au nom de l’art: pour une archéologie de la modernité*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989.

Bell). Aceasta este doar consecinţa în plan estetic a unui conflict mai adînc. Anume, cel dintre două proiecte moderne, pe care le-am denumit, pentru simplificare, modernitate estetică şi modernitate socială. Disputa lor este evidentă în privinţa raportului faţă de istorie. În cazul modernităţii estetice, accentul pus pe viitor şi prezent a condus la un fel de retragere din istoria factice. Din contră, atitudinea creată de modernitatea socială a constat într-o mai bună integrare în istorie, sau chiar în realizarea ei, în cazuri deloc fericite. Afirmînd autoîmplinirea nelimitată a eului, sensibilitatea surescitată şi hedonismul, modernitatea estetică (sau culturală) se opune disciplinei vieţii conduse după principiile raţionalităţii de tip instrumental (Daniel Bell). Lucrurile chiar aşa s-au petrecut din punct de vedere istoric: modernitatea estetică s-a dorit de la bun început o replică la societatea croită după principiile modernităţii sociale. Rostul celei dintîi a fost tocmai acela de a deconstrui tendinţa expansionistă a celeilalte, de a recupera cîteva spaţii de libertate, pe scurt, de a diminua intervenţia malefică, dominatoare a raţiunii de tip instrumental asupra vieţii private.

Raportul celor două modernităţi este însă complicat. Ripostînd modernităţii sociale, reprezentanţii modernităţii estetice au făcut-o uneori cu mijloacele adversarului. Să ne gîndim, de pildă, că arhitectura modernă a făcut uz de aceeaşi formă de raţionalitate (instrumentală). Locuirea s-a supus modelului maşinal al societăţii, spaţiul urban astfel creat fiind, în fapt, într-o perfectă adecvare la datele societăţii industriale. Actul de abolire a diferenţelor geografice şi simbolice ale tradiţiilor premoderne este urmarea universalismului Luminilor, acelaşi care a produs şi uniformizarea raporturilor sociale, observă Chantal Béret. Dar şi în sens contrar s-au înregistrat influenţe notabile. Utopiile moderne, estetice dar mai ales literare, au orientat imaginaţia umană

către un viitor incert şi nebulos, dar au reprezentat şi modele ale organizării „raţionale" ale unor societăţi moderne.

Începînd cu secolul al XIX-lea, arta şi literatura au devenit excentrice şi anarhice în raport cu orînduirea socială (Daniel Bell susţine că modernitatea estetică ia naştere din ruptura artei şi a culturii de societate). De la Manet, Baudelaire, Rimbaud şi Nietzsche, trecînd prin inovaţiile lui Braque, Picasso, Duchamp, Kandinsky, Apollinaire, Proust şi prin manifestul suprarealismului, în primele decenii ale secolului trecut, după unii chiar pînă la expresionismul abstract al lui Jackson Pollock, la aşa-numitul *high modernism* al lui Joyce, Virginia Woolf şi Faulkner, ba chiar, după alţii, pînă la noul roman francez – înregistrăm un şir de experimente estetice radicale, destinate eliberării de indezirabila maşină dominatoare a celeilalte modernităţi, social-politică, economică, industrială.

Dincolo de particularităţile fiecăreia, cele două modernităţi prezintă trăsături sau chiar presupoziţii comune. De pildă, o pronunţată conştiinţă a timpului şi a istoriei. Pentru ambele, imaginea temporală cea mai adecvată este aceea a timpului linear, ireversibil, care privilegiază prezentul şi viitorul. Trecutul nu mai prezintă un interes deosebit şi nu mai are valoare prin el însuşi, ci este privit doar din perspectiva viitorului. Desigur că imaginea timpului ireversibil este de origine creştină, dar ea este accentuată acum printr-un refuz programatic al eternităţii, înţeleasă ca o structură imobilă. Este interesant faptul că aceeaşi reprezentare a temporalităţii a fost diferit interpretată în cadrul celor două modernităţi. Accentul pus pe dimensiunile prezentului şi viitorului a însemnat refuzul şi chiar ieşirea din istorie, în cazul modernităţii estetice, dar o mai bună integrare în timp şi în istorie, ce a dat naştere societăţii capitaliste, în cazul celeilalte modernităţi. Din această perspectivă, utopismul modern a fost mai curînd un proiect

estetic decît unul social. Probabil că utopiile social-politice care îşi au fundamentele în cultura modernă au rezultat prin contaminarea modernităţii sociale de către cea estetică.

Un paradox ce apare în acest caz, semnalat de Matei Călinescu, se referă la dimensiunea utopică. Aceasta presupune dorinţa omului modern de a transcende istoria, de a-şi proiecta speranţele într-un viitor „perfect" şi „fericit", însă exact „perfecţiunea" acestuia nu e altceva decît o eternitate rea, un simbol al repetiţiei şi nicidecum al diferenţei, deci o părăsire deplină a istoricităţii[84]. Or, una dintre caracteristicile fundamentale ale modernităţii este conştiinţa istorică. Şi în acest caz, avem de a face cu un conflict în interiorul modernităţii, fapt ce dovedeşte, încă o dată, că modernitatea poate fi perfect definită ca paradigmă autodisolutivă.

4. Supoziţiile metafizice ale modernităţii

Dincolo de conflictul modernităţilor, se poate observa că discursul filosofic al modernităţii nu este reductibil nici la tezele modernităţii sociale, şi nici la cele ale modernităţii estetice. Tezele acestea sunt simple consecinţe ale unor idei filosofice, mai precis ale unora metafizice. Din acest motiv, pentru a dobîndi o perspectivă suficient de clară şi coerentă asupra modernităţii, trebuie inventariate presupoziţiile ei de natură metafizică. În fond, ideile sociale şi estetice ale modernităţii nu sunt altceva decît interpretări ale presupoziţiilor ei de natură metafizică.

Filosofia epocii moderne este mai conservatoare decît estetica şi teoria socială. Ea păstrează încă anumite date pe care le asumase în trecut, renunţînd mai greu la situaţia teoretică şi conceptuală moştenită. Cel mai bun exemplu îl reprezintă înţelegerea temporalităţii. Deşi modernitatea

[84] Matei Călinescu, *op. cit.*, pp. 63-66.

estetică şi cea socială manifestă o credinţă aproape oarbă în consistenţa şi deplina justificare a clipei, în temporalitatea finită a vieţii omeneşti, metafizica nu renunţă încă deplin la pretenţiile ei mai vechi. Ea mizează încă enorm pe posibilitatea de a oferi o perspectivă absolută asupra a tot ceea ce există, ca şi cum filosoful ar avea acces la perspectiva care îi aparţine lui Dumnezeu. În acest fel, deşi metafizicienii moderni invocă deja finitudinea şi facticitatea omului, ei îşi prezintă discursurile filosofice ca şi cum ele ar reflecta o complicitate secretă între temporalitatea profană şi eternitate. Şi se situează, desigur, mai degrabă în perspectiva eternităţii decît în cea a temporalităţii. Pe scurt, metafizica păstrează încă unele probleme din trecut, la care estetica şi teoria socială nu erau obligate să ofere răspunsuri.

S-a afirmat adesea că metafizica modernă este o filosofie a subiectului. De la Hegel la Heidegger şi cei ce au preluat ideile acestuia s-a tot afirmat că presupoziţia ce face cu putinţă întregul discurs al modernităţii este instituirea de sine a subiectului ca temei al întregii existenţe. Încă din secolul al XVII-lea, modernitatea filosofică (şi cea ştiinţifică) a realizat această mutaţie la nivelul presupoziţiilor. Această nouă atitudine a omului l-a încredinţat că el este singura fiinţare care poate – şi chiar trebuie – să instituie cortegiul normelor morale, estetice, culturale, fără a dispune de sprijin şi imbolduri transcendente.

Observînd că subiectivitatea este principiul „noii epoci", Hegel îi atribuie două determinaţii, anume libertatea şi reflecţia. Acestea dau seama de înţelesurile hegeliene ale subiectivităţii: individualismul (adică justificarea particularităţii); dreptul la critică (ce conferă modernităţii privilegiul şi datoria de a-şi afla o justificare în ea însăşi); autonomia acţiunii (şi totodată responsabilitatea acesteia); filosofia idealistă (conform căreia filosofia este o sesizare a ideii care

se cunoaşte pe sine)[85]. După Habermas, deşi Hegel iniţiază prima critică a modernităţii, scop pentru care apelează la presupoziţia absolutului, el se comportă duplicitar faţă de modernitate: pe de o parte, prin această supoziţie el satisface nevoia modernităţii de autoîntemeiere; pe de altă parte, prin aceeaşi supoziţie a subiectului absolut, el vrea să depăşească subiectivitatea uzînd de metoda filosofiei subiectului (autoreflecţia), iar astfel atenuează efectele criticii pe care o face modernităţii.

Heidegger oferă şi el o interpretare unitară a metafizicii moderne, situînd-o pe aceasta ca moment al istoriei metafizicii. El crede că epocii greceşti, în care fiinţa fiinţării a fost gîndită ca prezenţă, şi epocii medievale, care s-a raportat la fiinţare ca la o existenţă creată (*ens creatum*) aparţinînd ierarhiei creaţiei, le succedă determinarea fiinţei ca reprezentare în epoca modernă. Cunoaşterea presupune obiectivarea fiinţărilor, punerea-în-faţă (*Vor-stellung*) a acesteia, adică o reprezentare (*Vorstellung*). Doar astfel subiectul ar putea dobîndi certitudinea cu privire la fiinţare, iar aceasta din urmă ar deveni obiect. Heidegger observă că în metafizica lui Descartes adevărul a fost definit drept certitudine a reprezentării. În acest fel, acea fiinţare care, fiind sigură cu privire la sine, dobîndeşte certitudine asupra obiectului, este însuşi subiectul. Acesta este υπο-κείμενον (*sub-jectum*), substrat, prin urmare temei[86]. În interpretarea lui Heidegger, această instanţă este în cadrul modernităţii centrul la care e raportată întreaga existenţă, întrucît lumea

[85] Am preluat această sistematizare a ideilor lui Hegel despre subiectivitate din Jürgen Habermas, *Discursul filosofic al modernităţii*, *ed. cit.*, pp. 33-34.

[86] Martin Heidegger, „Die Zeit des Weltbildes", în *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 6., durchgesehene Auflage, 1980, p. 104.

însăşi devine imagine (*Bild*)[87]. Subiectul este acum scena pe care fiinţarea trebuie să se reprezinte, adică să devină imagine: „omul devine reprezentantul fiinţării în sensul obiectului"[88]. Gîndirea modernă este astfel o filosofie a reprezentării.

Filosofia modernă, arată tot Heidegger, privilegiază opoziţiile. Hegel le-a resimţit ca adevărate sciziuni şi le-a pus pe seama unei filosofii care rămîne la nivelul intelectului. Tot el observa că acest tip de filosofie privilegiază pozitivităţile, falsele identităţi, datul ce este pus drept ceva condiţionat. Supoziţia datului rămîne deci o idee fundamentală a modernităţii, chiar dacă şi-a aflat o critică serioasă în chiar acest spaţiu. Această supoziţie este completată, de altfel, de ideea că eul este act pur, activitate ce se produce pe sine în mod liber. Atît în versiunea transcendentală a filosofiei, cît şi în cea speculativă, eul este înţeles ca act şi este determinat prin două atribute ale sale: autoreflecţia şi reflecţia totalizatoare[89]. Cel din urmă dintre aceste atribute numeşte, de fapt, obsesia sistemului în filosofia modernă. Marile naraţiuni ale modernităţii, ce satisfac idealul plenitudinii, aduc în atenţie o altă supoziţie, cea a întregului. Totodată, aceste metanaraţiuni dovedesc că, cel puţin în orizontul metafizicii, modernitatea susţine preeminenţa identităţii faţă de diferenţă, chiar dacă modernitatea estetică şi cea socială dovedesc un adevărat cult al diferenţei.

Supoziţia subiectului, alături de celelalte presupoziţii aflate în legătură cu ea, au importante repercusiuni asupra unor convingeri elementare aflate la lucru în ştiinţe. Ele susţin, de pildă, idealul de obiectivitate al ştiinţei moderne,

---

[87] *Ibidem*, p. 88.
[88] *Ibidem*, p. 89.
[89] Jürgen Habermas, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, ed. cit., p. 39.

concretizat prin credinţa în universalitatea metodei, înţeleasă ca un set precis de reguli. Acest înţeles al metodei a condus la prevalenţa gîndirii de tip tehnic. Credinţa într-o *mathesis universalis* este strîns legată de acest fapt. Nu mai puţin, acelaşi înţeles al metodei a condus la o imensă încredere în ştiinţă şi în tehnică („ştiinţa este putere"), precum şi la o interpretare mecanică a naturii (şi chiar a raţiunii omeneşti). Chiar şi discipline cu un ideal de ştiinţificitate mult deosebit de cel al ştiinţelor naturii au preluat această încredere, poate exagerată, în virtuţile metodei. Un exemplu în acest sens îl constituie regulile interpretării propuse de către autorii moderni care au tematizat chestiuni de hermeneutică.

*

Metafizica devine sistem în cadrul filosofiei moderne, perioadă în care modernitatea însăşi se configurează ca un sistem, ca o structură, este drept că una paradoxală, pentru că ea îşi interiorizează propria criză şi se hrăneşte din permanenta tentativă a depăşirii acesteia. Între conceptul sistematic al metafizicii şi cel – nu mai puţin sistematic – al modernităţii există împrumuturi teoretice, încrucişări, deplasări de sens. Constituirea celor două concepte comportă o mizăsistematică, iar operaţiile lor constitutive nu sunt doar de natură logico-abstractivă, ci îndeosebi de natură istorică. Ele sunt concepte cu valoare retrospectivă, formate *a posteriori*, după ce respectivele structuri s-au cristalizat deja şi au devenit *realităţi* (ale gîndirii), tinzînd chiar către o vulgarizare sub diverse forme ideologice. Sistematizările care îşi anunţă pretenţia de a fi definitive conduc aşadar, în mod inevitabil, la abordări critice. Acestea apar în momentele tîrzii, şi cumva retrospective, ale acelor forme de gîndire. În această privinţă, metafizica şi modernitatea împărtăşesc aceeaşi soartă. Critica modernităţii, punerea ei totală în discuţie din

dorinţa unei depăşiri sistematice i-a determinat pe unii autori să vorbească despre postmodernitate (Lyotard, Baudrillard etc.), pe alţii despre „sfîrşit al modernităţii" (Vattimo), sau „modernitate tîrzie". Analog, în cazul metafizicii s-a invocat o gîndire postmetafizică (Habermas), ori un veritabil sfîrşit al metafizicii.

CAPITOLUL 5

CRITICA METAFIZICII ÎN MODERNITATEA TÎRZIE

Reformularea hermeneutică a ideii de fundament

Ideea de temei, o constantă a metafizicii tradiţionale, a fost supusă unor critici severe începînd cu filosofia kantiană. Aceste critici s-au accentuat, devenind tot mai nuanţate, în cadrul mai multor curente din ultimele două secole, mergînd de la reformularea ideii de fundament, precum în cazul întemeierii de tip transcendental (Husserl), pînă la negarea radicală a oricărui temei, precum în cazul neopragmatismului. Critica metafizicii realizată din perspectivă pragmatistă îi are ca principali reprezentanţi pe Richard Rorty, Hilary Putnam, Robert B. Brandom (care reiau teme ale pragmatismului clasic: Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, George Herbert Mead). Toţi aceşti autori critică pretenţia concepţiilor epistemologice clasice de a întemeia proiectul politico-moral al modernităţii. Ei au în comun *antifundaţionalismul* (permanent prezent în concepţia pragmatică a adevărului), suspectînd pretenţia de a găsi fundamente ultime şi infailibile ale cunoaşterii, deduse din aşa-zisa „natură raţională" a operaţiilor noastre mentale. Punînd în discuţie ideea existenţei unor principii sau reguli raţionale infailibile, adecvate unei ordini date, ideale, transcendente, autorii pragmatişti asumă totodată *failibilismul*.

Una dintre cele mai fructuoase reformulări ale ideii de temei este cea pusă la lucru de către filosofia hermeneutică a secolului XX, expresie prin care trebuie să înţelegem proiectele de ontologie hermeneutică dezvoltate pe baze fenomenologice (Heidegger şi Gadamer). Cum este posibilă ontologia hermeneutică, şi cum anume pune ea la lucru o critică de tip hermeneutic a metafizicii?

Pretenţia de universalitate a metafizicii a primit odinioară o temeinică rezolvare prin problema „subiectului" metafizicii, care în epoca modernă a fost identificat chiar cu eul. Bineînţeles, respectiva exigenţă nu dispare nici atunci cînd terenul criticii metafizicii ajunge să fie ontologia hermeneutică, doar că ea devine acum atributul unor instanţe „hermeneutice". Bunăoară înţelegerea, atît la Heidegger cît şi la Gadamer, este privită ca modul fundamental de a fi al omului, iar astfel ca o instanţă ontologică universală. Pentru Heidegger, *Dasein*-ul însuşi ar fi eminamente „hermeneutic", în temeiul înzestrării sale cu o prealabilă înţelegere a fiinţei, una ce trebuie scoasă la suprafaţă, adică explicitată clipă de clipă. Ea este mediul – solul, elementul, sau universul – în care îşi înfig rădăcinile existenţa omenească şi, o dată cu ea, faptul cunoaşterii. De aceea poate fi văzută ca un *Geschehen*, ceva ce survine în noi dincolo de voinţa ori bunul nostru plac. La fel se întîmplă cu fenomenul limbii. Îndeosebi în scrierile lui Gadamer, acesta apare ca expresia ultimă a universalităţii „căutate" în imanenţa singularului, idee pe care o găsim progresiv introdusă prin conceptele de prezentare (*Darstellung*), apartenenţă (*Zugehörigkeit*), tradiţie etc. Prin toate acestea, apare ca universală însăşi finitudinea fiinţării umane, interzicînd accesul către vreo necontrolată „lume de dincolo". Ea exprimă tocmai absenţa separaţiei dintre universal şi singular, introducîndu-ne în experienţa

adevărului hermeneutic sub forma bine cumpănită a unei medieri totale (*totale Vermittlung*).

În primă instanţă, universalitatea conceptelor hermeneutice (înţelegere, limbă etc.) poate fi concepută extensional, în măsura în care fiecare dintre ele impregnează toate sferele fiinţării (ale fiinţării văzută ca fenomen, „pretenţie de existenţă"). Problema universalităţii conceptelor hermeneutice anterior menţionate nu este însă pusă în mod satisfăcător dacă rămînem exclusiv la perspectiva extensională. Căci nu e suficient să spunem că toate fiinţările se caracterizează prin faptul că există în forma înţelegerii (ori a limbajului, respectiv a interpretării). Căci în astfel de cazuri universalitatea poate să rămînă la statutul de simplă generalitate, chiar dacă sub chipul unui gen al tuturor genurilor.

Să dăm un exemplu de tratare extensională, anume cel al conceptului de interpretare, aşa cum este el utilizat de Nietzsche. Extensiunea maximală şi universalitatea atribuite interpretării reprezintă, la el, terenul teoretic al criticii metafizicii. Conceptele şi supoziţiile ei sunt dizolvată genealogic într-o pluralitate de interpretări aflate în permanentă dispută, o relativă stabilitate avînd doar teatrul lor de luptă. Nietzsche exprimă aceste idei într-o terminologie hermeneutică: în constituirea oricărui fenomen şi a oricărei idei avem de a face cu un proces interpretativ, în fond cu interpretări ale altor interpretări. Cu toate acestea, se poate argumenta că, în scrierile lui Nietzsche, interpretarea este nu doar un concept ontic cu extensiune maximală, ci un veritabil operator ontologic[1]. În contextul Heidegger-Gadamer al ontologiei hermeneutice, universalitatea înţelegerii, respectiv a limbii nu este doar una

[1] Am susţinut această idee în lucrarea mea *Dansul măştilor. Nietzsche şi filozofia interpretării*, Bucureşti, Humanitas, 2008.

extensională, iar aceasta întrucît există, pentru ei, o fiinţare privilegiată – deşi nu în sensul unui principiu –, o fiinţare care desfăşoară şi totodată închide în sine respectiva universalitate.

Din perspectiva intensiunii, metafizica este constituită onto-teologic. Expresia a apărut, la Heidegger, pentru a surprinde „modul de lucru" al metafizicii, constînd în instituirea unică a fundamentului ca o figură care impregnează, sub moduri diferite (principiu şi cauză), atît ontologia cît şi teologia. În cadrul ontologiei hermeneutice, această „logică" proprie metafizicii a fost radical chestionată, fiind demontată sau revizuită prin mai multe strategii. Cea mai importantă rămîne, în fond, chiar demascarea respectivei „logici", ca una care nu doar uzează excesiv de figura fundamentului, ci favorizează identicul şi ascunde diferenţele, privilegiază gîndirea captivă în regimul marilor opoziţii, prezentifică realul pentru a-l pune la dispoziţia eului etc. Raţionalitatea hermeneutică s-a dorit a fi antidialectică, profund afirmativă.

Ideea de fundament, cu cele două moduri încrucişate ale sale – principiu şi cauză (Heidegger) – au primit corecţii severe. De pildă, s-a spus că temeiul ar trebui gîndit ca un non-temei, strategie prin care ar fi suspendată şi fundarea în maniera prezenţei. Figura fundamentului ar fi tot mai dificil de asumat, deoarece nu există un început absolut al discursului şi nici un *l'autre du langage* (Gadamer). Am asista astfel la o „fundare hermeneutică", aparţinînd „gîndirii slabe", sau „ontologiei declinului", una pusă la lucru atunci cînd temeiul nu mai este capabil „să funcţioneze ca *Grund*" (Vattimo). Mai departe, orice „origine" ar trebui „tăiată", pentru a o sustrage regimului substanţialist (scrierea fiinţei sub o cruce, aşa cum fac Heidegger şi Derrida); ideea de semnificat prim ar trebui şi ea recuzată (Derrida); principiul raţiunii s-ar vedea dislocat prin

înscenări cu intenţie disolutivă, precum ideile de joc, *Ereignis*, *es gibt* şi *Gabe* (donaţie, dar), prin semne grafice precum différance („originea non-plină, non-simplă, originea structurantă şi diferantă a diferenţelor", aşa cum o defineşte Derrida, în *Marges – de la philosophie*), prin utilizarea ghilimelelor şi a italicelor – toate, strategii prin care numele „propriului" şi ale fundamentului (esenţă, origine etc.) ar ajunge, în sfîrşit, să fie gîndite ca nişte concepte (sau mai degrabă „non-concepte") „non-pline". În locul ideii de fundament, dominantă în istoria metafizicii, ar trebui recunoscută urma: „urma (*trace*) nu este nici un fond, nici un fundament, nici o origine; ci mişcarea diferanţei, în măsura în care produce cele diferite, în măsura în care ea diferenţiază, este rădăcina comună a tuturor opoziţiilor conceptuale" (Derrida). Aşa cum putem observa, toate cele menţionate nu sunt altceva decît strategii ale de-pozitivării „modului de lucru" al metafizicii.

Elaborarea istorică a *corpus*-ului metafizicii, sinuoasă şi supusă unor factori întîmplători, prezintă prin ea însăşi un caracter hermeneutic. Ea a fost posibilă, la drept vorbind, exclusiv prin jocul unor accidente interpretative, ataşabile îndeosebi destinului tratatului aristotelic, dar şi întîlnirii de ordin hermeneutic a culturii greceşti cu cea latină, apoi a acesteia cu cea arabă etc. Descoperirea caracterului istoric al metafizicii este datorată criticii istoriciste, apărută la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi debutul secolului XX. Este momentul în care istoricitatea începe să fie recunoscută ca presupoziţie nu doar a cunoaşterii, ci şi a existenţei umane. Raţiunea însăşi este istorică, iar din acest motiv finită, credea Dilthey. O dată cu Heidegger şi Gadamer, istoricitatea devine modul fundamental de a fi al omului. Ea este semnul finitudinii radicale, al „aruncării" noastre în anumite posibilităţi pe care nu le alegem după bunul nostru

plac. Mai în adîncime, este şi semnul apartenenţei la o tradiţie şi, în consecinţă, la o limbă.

Dar tot o dată cu Heidegger aflăm că istoricitatea nu rămîne doar caracteristica decisivă a omului, ci ajunge să definească însăşi structura fiinţei. Să reţinem că este vorba despre un înţeles al istoricităţii configurat prin contrast cu cel teleologic, hegelian. La început un simplu principiu al relativizării concepţiilor filosofice despre lume (Dilthey), istoricitatea este introdusă în inima metafizicii, ca o strategie de a o deconstrui din interior, de a o slăbi, de a exhiba finitudinea definitorie fiinţei înseşi (Heidegger). Metafizica devine istorică în chiar esenţa ei, iar astfel devine finită. Este deschisă astfel calea proiectelor de apropriere a istoriei metafizicii, o activitate filosofică posibilă abia atunci cînd este deplin asumată supoziţia sfîrşitului ei, sub forma împlinirii posibilităţilor sale fundamentale. Un exemplu în acest sens este ideea heideggeriană a „depăşirii metafizicii", care, asumînd presupoziţia istoricităţii, se dovedeşte un veritabil model de strategie hermeneutică. Astfel de strategii de apropriere (*Aneignungsstrategien*), explicit hermeneutice, au fost curînd preluate în studiul istoriei filosofiei, terenul lor de aplicaţie cel mai la îndemînă.

În afara criticii „modului de lucru" al metafizicii, ontologia hermeneutică reprezintă o critică, la fel de radicală, a obiectelor de cercetare ale celor patru discipline ce compun scenariul clasic al acesteia. Fiecare dintre ele primeşte cîte o replică, e reconfigurată ori de-a dreptul aruncată în secundaritate. a) Ontologia, mai întîi, nu mai este asumată ca o construcţie filosofică, ci e privită ca fiind deja dată, înscrisă oarecum în însăşi fiinţarea umană. Am putea spune că aceasta din urmă prezintă o constituţie „ontologică", iar tocmai acest „mod de a fi" trebuie scos la lumină. Nu întîmplător, fiinţa e fenomenul prin excelenţă demn de supus cercetării, şi aceasta întrucît este de cele mai

multe ori într-o stare de ascundere, fără a ascunde însă un altceva în spatele său (Heidegger). Ontologia este una hermeneutică exact în măsura în care fiinţarea *Dasein*, înzestrată cu o prealabilă înţelegere a fiinţei, are dintotdeauna înscrisă în propria fiinţă dispoziţia fundamentală de a explicita (de a descrie fenomenologic) această fiinţă. Ontologia mai este apoi una hermeneutică şi întrucît „fiinţa care poate fi înţeleasă este limbă", enunţ ce face referire la prezenţa unui element „substanţial" în orice subiectivitate (Gadamer)[2]. b) Teologia, în al doilea rînd, se vede probabil cel mai direct chestionată prin tema nietzscheeană a „morţii lui Dumnezeu". Ontologia hermeneutică renunţă, cel puţin la o primă privire, la „ipoteza" Dumnezeu, tocmai în numele finitudinii, înţelegîndu-l ca o simplă fiinţare, chiar dacă una „supremă", ca o determinaţie istorico-interpretativă prin care ne-am reprezentat cîndva fiinţarea ca atare (Heidegger). Faptul nu rămîne fără urmări în hermeneutica teologică: este preferat regimul oarecum „slăbit" al textului sacru, văzut ca un text oarecare, un ansamblu de jocuri sociale şi practici de lectură. Este un text care se apropie tot mai mult de situaţia mitului, care, lipsit de un text originar, se traduce doar pe sine (Jean Greisch). Astfel, fenomenul secularizării are ca efect explozia interpretării, devenită independentă de referinţa la „textul prim". Cu toate acestea, în chiar intimitatea criticii teologiei îşi anunţă prezenţa o „altă teologie", mai apropiată apofatismului sau henologiei. Totodată, statutul special al textului sacru poate fi recunoscut ca atare, căci „lumea" acestui text este cea care nu doar devine lumea în care există orice creştin autentic, ci

[2] Există şi alţi autori care înţeleg fiinţa ca una ineluctabil aruncată în limbaj (Lyotard), ca o urmă lăsată în interiorul limbii (Derrida), sau ca una „slabă", despre care nu se mai poate spune nimic, lipsită de atributele tari pe care i le-a conferit în trecut metafizica (Vattimo).

ea este lumea care formează conştiinţa istorică a omului occidental (Paul Ricoeur). c) Cosmologia este şi ea complet transformată, ca urmare a asumpţiilor deopotrivă fenomenologice şi perspectiviste. Caracterul mediat al raportării omului la fiinţările simplu prezente şi la cele instrumentale ne introduce direct în ideea conform căreia avem de a face cu lucruri ca fiind ceva sau altceva, cu fiinţări întîlnite laolaltă cu interpretările lor (structura *ca* a explicitării). Noi înşine conferim sens fiinţărilor intramundane, doar astfel acestea fiind deschise către lumea ca atare (Heidegger). Sau, într-un registru oarecum similar, lumea însăşi ni se prezintă într-o limbă, aşadar ne vine în întîmpinare cu o mulţime de pre-înţelesuri (Gadamer). d) În sfîrşit, egologia reprezintă, cel mai probabil, miza cea mai importantă a scenariului critic. Eul nu mai poate funcţiona ca un temei al existenţei, precum în ipostazele moderne ale metafizicii. Şi nici nu mai poate fi văzut ca un „stăpîn" al lumii, pe care ar supune-o sistematic prin acte „calculatoare" precum cel al reprezentării ori acela al reflexivităţii. Datorită finitudinii şi istoricităţii sale elementare, subiectul îşi pierde orice pretenţie de certitudine, fiind asumat ca un „eu posibil", ca unul destinat să-şi proiecteze şi să-şi împlinească propriul mod de a fi (Heidegger). El devine un „dialog" ce poate fi înţeles nu atît prin raţionalitatea de tip tehnic, dominatoare şi violentă, cît mai degrabă prin cea practică (Gadamer). În fond, abia acum subiectul e gîndit ca in-determinat, in-disponibil, de-pozitivat.

Destrucţia istoriei ontologiei

Filosofia heideggeriană debutează cu o aprofundare a neokantianismului. Problema care îl interesează în mod special pe filosof în primele sale scrieri este aceea de a deosebi cu claritate între sfera logică şi faptele psihice. El constată că doar astfel poate redeveni însemnată chestiunea

validităţii categoriilor. Bineînţeles, Heidegger are în atenţie nu numai categoriile logice, ci şi cele cu statut ontologic. În teza sa despre Duns Scotus (*Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, 1916), el face deja un pas mai departe faţă de neokantianism, încercînd să realizeze o sinteză între psihologic şi logic, altfel spus între istorie şi temporalitate, pe de o parte, şi imuabilitate şi validitate, pe de altă parte. Ideea sa este că valoarea obiectivă a categoriilor trebuie să îşi afle o întemeiere în viaţa conştiinţei, caracterizată prin istoricitate şi temporalitate. Aceasta, întrucît „spiritul viu" (expresie pe care o foloseşte în aceste prime texte pentru a desemna fiinţarea umană) este, prin definiţie, spirit istoric[3]. Cu astfel de consideraţii, Heidegger îşi precizează un drum propriu în filosofie. Pe de o parte, el evită discursul de tip psihologist şi antropologic, în măsura în care pune accent pe validitatea şi obiectivitatea categoriilor. În acest fel, dovedeşte că şi-a însuşit premisele neokantianismului. Ca şi acesta, el crede că subiectul empiric nu poate sta drept fundament al filosofiei. Pe de altă parte, ia deja distanţă faţă de filosofia neokantiană, considerînd că discursul filosofic nu poate urma îndeaproape nici maniera transcendentală de a gîndi. Prin urmare, nici eul empiric, nici eul transcendental nu mai convin pentru un nou început al filosofiei.

Istoricitatea „spiritului viu", despre care Heidegger vorbeşte în primele sale texte, va fi numită, ceva mai tîrziu, „facticitate a existenţei". Prin această din urmă expresie el vrea să arate că eul pur nu poate constitui un temei veritabil al existenţei, ci se originează, la rîndul lui, în existenţa factice. Se observă acum influenţa lui Husserl, cu

[3] Gianni Vattimo, *Introduction à Heidegger*, traduit par Jacques Rolland, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985, pp. 13-15; Otto Pöggeler, *Drumul gîndirii lui Heidegger*, traducere de Cătălin Cioabă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998, pp. 16-18.

teoretizările sale despre conceptul de fenomen şi despre întoarcerea către lucrurile înseşi, către concretitudinea acestora, precum şi cu analizele dedicate „lumii vieţii". De asemenea, poate fi recunoscută influenţa lui Dilthey, cu dezbaterile sale privitoare la ştiinţele istorice, viaţă şi „spirit". De la acesta din urmă preia deosebirea (chiar contrastul) dintre „spiritul viu" şi schemele conceptuale ale metafizicii. Să ne amintim că Dilthey teoretizase această chestiune în lucrarea *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. Heidegger crede acum că aparatul conceptual al metafizicii şi în special „modul ei de lucru" au rămas neschimbate în întreaga istorie a metafizicii occidentale, de la Platon pînă la Nietzsche. Pe scurt, observaţia sa este că fiinţa a fost mereu înţeleasă ca prezenţă, presupoziţie care a rămas însă neproblematizată, deşi ea se află la baza neokantianismului şi a fenomenologiei. O dată decis faptul că filosofia trebuie să redescopere şi să regîndească problema fiinţei, Heidegger pune în chestiune conceptele deja clasice ale metafizicii: fiinţă, realitate, validitate, categorii etc. Astfel, pentru tînărul Heidegger, metafizica trebuie să fie o sinteză între neokantianism, cu exigenţele lui transcendentale (validitate şi obiectivitate) şi filosofia vieţii, ce impune originarea logicului în existenţa factică, în viaţa însăşi. Dacă aceasta rămîne deocamdată o sarcină a metafizicii, nu trebuie să uităm că filosoful îşi propune deja să gîndească radical acel fenomen care nu a fost şi nu poate fi redus la categoriile metafizicii, anume existenţa în facticitatea ei.

Aceasta devine chestiunea fundamentală a cursului pe care Heidegger l-a ţinut în semestrul de vară al anului 1923, intitulat *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*[4]. În acest

[4] Martin Heidegger, „Ontologie. Hermeneutik der Faktizität", în *Gesamtausgabe*, Band 63, hrsg. von Käte Bröcker-Oltmana, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

text, filosoful german echivalează viaţa cu *Dasein*-ul, înţeles în facticitatea sa. El pleacă de la evidenţa că facticitatea este denumirea folosită pentru a desemna caracterul de fiinţă al *Dasein*-ului propriu[5]. Mai departe, îşi defineşte cercetarea drept hermeneutică, subliniind că nu înţelege prin aceasta din urmă o teorie despre interpretare. Utilizarea termenului „hermeneutică" în acest text este cu atît mai importantă cu cît el nu apare de multe ori în *Sein und Zeit* şi nici în textele mai tîrzii, deşi noutatea pe care Heidegger o aduce în cadrul acestei discipline este unanim recunoscută. Hermeneutica este definită acum ca modalitate de acces, de înţelegere, de interogare şi de explicitare a facticităţii[6]. Ea este chiar explicitarea facticităţii (*die Auslegung der Faktizität*). Prin intermediul ei *Dasein*-ul dobîndeşte posibilitatea de a accede la înţelegerea de sine. Nu în ultimul rînd, hermeneutica oferă posibilitatea de a înţelege înstrăinarea *Dasein*-ului, căderea acestuia şi putinţa de a-i face manifestă *Dasein*-ului libertatea sa. Din acest motiv, Heidegger echivalează înţelegerea la care poate accede *Dasein*-ul cu veghea (*Wachsein*). Cu privire la raportul dintre cele două noţiuni centrale ale textului amintit, „hermeneutică" şi „facticitate", este necesar să mai amintim că nu avem de a face cu un act de cunoaştere, prin care *Dasein*-ul ar accede la facticitatea existenţei, ci în joc este simpla situare a *Dasein*-ului în cadrul existenţei factice. Discursul lui Heidegger este explicit ontologic, nu gnoseologic.

Ca modalităţi de explicitare a *Dasein*-ului (*Auslegungsweisen des Daseins*), Heidegger numeşte istoria şi filosofia. Prin mijlocirea acestora *Dasein*-ul încearcă să se

[5] *Ibidem*, p. 7: „Faktizität ist die Bezeichnung für den Seinscharakter «unseres» «eigenen» Daseins".

[6] *Ibidem*, p. 15.

înţeleagă pe sine în felul său de a fi[7]. În istorie, el se obiectivează drept „ceea ce a fost" (*Gewesenes*), iar în filosofie ca „faptul de a fi mereu" (*Immersosein*). Cele două moduri de obiectivare a *Dasein*-ului sunt amintite pentru a fi apoi depăşite. În acest sens, Heidegger recurge la datele fenomenologiei, înţeleasă ca metodă a cercetării. El adaugă însă fenomenologiei dimensiunea istoricităţii, afirmînd că hermeneutica trebuie să facă vizibil ceea ce tradiţia a păstrat ascuns, adică existenţa în facticitatea ei. Cu aceste precizări Heidegger ajunge să vorbească explicit despre „destrucţia" tradiţiei. Prin aceasta nu înţelege refuzul tradiţiei sau aneantizarea ei, ci o critică istorică prin care este posibilă verificarea semnificaţiilor originare ale conceptelor metafizice[8]. Pentru Heidegger, hermeneutica îşi poate realiza sarcina de a face vizibilă existenţa factică dincolo de conceptele metafizicii doar prin intermediul destrucţiei[9].

Prin destrucţie Heidegger are în vedere o cercetare de tip genealogic, menită să conducă la actul prin care a luat naştere metafizica occidentală. Supoziţia acestui demers este aceea că originea metafizicii a fost ocultată prin momentele ei ulterioare. Scopul destrucţiei este de a recupera sensul originar al trecutului, fapt imposibil atîta timp cît filosofia utilizează categorii reificate. De pildă, în cursul său din 1923, Heidegger supune destrucţiei interpretarea fiinţei în filosofia greacă. În alte texte de

---

[7] *Ibidem*, p. 65.

[8] Cu privire la intenţia emancipatoare a hermeneuticii facticităţii, cf. Jean Grondin, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 144.

[9] *Ibidem*, p. 105: „Hermeneutik ist Destruktion". Putem folosi termenul de „destrucţie" pentru două concepte utilizate de Heidegger: *Abbau* (în *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* şi *Zur Seinsfrage*) şi *Destruktion* (în cursul din 1923 şi în lucrarea *Fiinţă şi timp*).

tinereţe are în atenţie noţiuni precum spirit, cultură, tradiţie. Ideea sa este că tradiţia reifică ori solidifică datele ei originare, transformîndu-le în literă moartă. Astfel, ar fi necesară redescoperirea elementului viu care îi constituie originea. Din această perspectivă, hermeneutica facticităţii, care foloseşte destrucţia ca metodă, se dovedeşte a fi o reinterpretare a unor mai vechi interpretări, pentru a întrebuinţa o expresie care se potriveşte la fel de bine hermeneuticii lui Nietzsche. Chiar dacă radicală şi aparent violentă, destrucţia debutează prin a fi o cercetare a fundamentului ascuns al metafizicii, pentru a se dovedi în cele din urmă mai curînd o căutare a punctului de plecare, a acelui mediu în care se înrădăcinează metafizica însăşi, anume existenţa factică. Proiectul unei hermeneutici a facticităţii decurge în mod firesc din observaţia lui Heidegger conform căreia metafizica „tradiţională" presupune, fără să problematizeze, o permanenţă în timp şi o prezenţă deplină a fiinţei, ceea ce implică o disimulare a temporalităţii, a finitudinii şi a facticităţii omului. Din acest punct de vedere, similitudinile dintre Heidegger şi Nietzsche sunt evidente. Dacă Nietzsche interpreta filosofia occidentală ca platonism, caracterizînd-o prin refuzul temporalităţii în detrimentul eternităţii şi prin separaţia radicală dintre lumea inteligibilă şi lumea sensibilă, Heidegger interpretează aceeaşi filosofie occidentală ca metafizică a prezenţei şi a identităţii, care exclude diferenţa.

Pentru Heidegger, destrucţia nu are un sens negativ, ci mai degrabă unul neutru[10]. Ea nu vizează respingerea unei

[10] Atît în cursul din 1923, cît şi în *Fiinţă şi timp*, Heidegger recurge şi la o destrucţie a existenţei cotidiene. Despre conceptele de *Durchschnittlichkeit* şi *das Man*, precum şi despre caracterul neutru al cotidianului relativ la existenţa autentică şi la cea neautentică, a se vedea Michel Haar, *La*

tradiţii, pentru a o înlocui cu alta, nici respingerea filosofiei anterioare, pentru a propune în loc altă filosofie. Dimpotrivă, ea are un sens pozitiv, întrucît urmăreşte o recuperare a elementelor vii ale tradiţiei. Acest fapt rezultă cu claritate din paragraful 6 al lucrării *Fiinţă şi timp*, în care este reluată problema destrucţiei istoriei ontologiei. Heidegger pleacă de la ideea că timpul este orizontul înţelegerii fiinţei (fiinţa însăşi este temporală). Totodată, afirmă că istoricitatea este acea determinaţie esenţială a *Dasein*-ului care face ca acesta din urmă să fie, explicit sau doar implicit, propriul său trecut. Cu alte cuvinte, *Dasein*-ul nu este acaparat doar de lumea în care el deja se află, ci şi de tradiţia căreia îi aparţine. „Aceasta îi preia *Dasein*-ului grija de a se conduce singur, de a se interoga şi de a alege”[11]. Heidegger discută acum despre tradiţie într-un mod asemănător cu dezbaterile sale asupra facticităţii, din textele deja amintite. Altfel spus, o înţelege ca element sau mediu care face posibile atît înţelegerea de sine autentică a *Dasein*-ului, cît şi acapararea deplină a acestuia de către înţelesurile pe care i le livrează tradiţia.

> „Tradiţia care ajunge în felul acesta dominatoare în primă instanţă şi cel mai adesea face într-o atît de mică măsură accesibil ceea ce «transmite», încît mai potrivit ar fi să spunem că ea îl ascunde. Ea lasă ceea ce a moştenit în seama de-la-sine-înţelesului şi totodată închide accesul la «izvoarele» originare din care şi-au tras seva, în parte în chip autentic, categoriile şi conceptele ce ni s-au transmis. Tradiţia merge chiar pînă acolo încît face să cadă cu totul în uitare faptul că ele au o asemenea provenienţă. Ea face să dispară

fracture de l’histoire. Douze essais sur Heidegger, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994, pp. 61-67.

[11] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 17. Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, p. 21 (§ 6).

nevoia întoarcerii la surse şi suprimă pînă şi posibilitatea de a înţelege că această întoarcere este necesară”[12].

După Heidegger, este necesar să aflăm condiţiile elementare care fac posibilă întoarcerea veritabilă către trecut, în sensul asimilării productive a ceea ce transmite tradiţia. Apoi, este prezentată sarcina destrucţiei, anume slăbirea tradiţiei rigide, solidificate, fapt ce ar face posibilă o reluare explicită a întrebării despre sensul fiinţei. În acest context, Heidegger subliniază că destrucţia trebuie înţeleasă ca avînd un scop pozitiv, acela de a determina limitele tradiţiei, adică posibilităţile acesteia de a spune ceva în prezent. Nu trecutul ontologiei este cel care îl interesează pe Heidegger, ci modul în care sunt tratate în epoca sa problemele ontologiei. Trecutul este interogat şi interpretat numai în vederea unei clarificări a situaţiei prezente a ontologiei. Or, după Heidegger, ontologia a gîndit întotdeauna fiinţa ca prezenţă. Aceasta este, pentru el, cea mai importantă „constantă” a demersului metafizic.

Revenind asupra înţelesului destrucţiei, Heidegger afirmă că aceasta este văzută drept simplă negare doar atunci cînd este judecată exclusiv din punctul de vedere al logicii[13]. O asemenea interpretare, pe care o consideră eronată, are ca supoziţie ideea că destrucţia urmăreşte recuzarea raţiunii, conducînd astfel în mod inevitabil la nihilism. La fel ca Hegel şi Nietzsche înaintea sa, Heidegger recurge la o critică a metafizicii întrucît aceasta se întemeiază pe regimul opozitiv al gîndirii, pe absolutizarea pozitivităţilor şi pe logica clasică.

---

[12] Martin Heidegger, *Fiinţă şi timp*, ed. cit., p. 41 (§ 6).

[13] Martin Heidegger, *Scrisoare despre “umanism”*, în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988, p. 327.

„Acest lucru se petrece numai atunci – dar atunci în mod inevitabil şi definitiv, adică fără nici o perspectivă liberă către altceva – cînd crezul uzual este instituit în prealabil ca însuşi «pozitivul», iar plecîndu-se de la acesta, se judecă apoi în mod absolut şi totodată negativ în privinţa domeniului opoziţiilor posibile. Într-un astfel de procedeu se ascunde refuzul de a expune unei meditaţii deopotrivă «pozitivul» judecat dinainte ca atare, precum şi poziţia şi opoziţia care, laolaltă, par să îl salveze. Prin invocarea constantă a logicului, se creează impresia că suntem cu totul angajaţi logicului, în timp ce gîndirea a fost de fapt renegată”[14].

În lucrarea *Fiinţă şi timp* această chestiune nu îşi află însă o dezvoltare suficient de elaborată, fapt resimţit chiar de Heidegger. Nu întîmplător, el îşi încheie lucrarea principală cu două întrebări care prefigurează „drumul” gîndirii sale în textele ulterioare: de ce fiinţa a fost înţeleasă, în cadrul metafizicii, ca simplă prezenţă?; de ce a ajuns dominantă această obiectualitate (*Verdinglichung*)?[15]

Depăşirea metafizicii

Punînd în discuţie datele metafizicii, Heidegger observă o constantă a acesteia. Mai întîi, constată că metafizica s-a dorit a fi întotdeauna o cercetare privitoare la fiinţă. Cu toate acestea, ea pleacă mereu de la fiinţare, iar uneori chiar se opreşte la fiinţare, chiar dacă încearcă să o gîndească în fiinţa ei. Apoi, există două chipuri în care metafizica îşi reprezintă natura de fiinţă a fiinţării. Pe de o parte, ea îşi reprezintă întregul fiinţării ca atare, adică surprinde trăsăturile sale cele mai generale. Pe de altă parte, ea gîndeşte întregul fiinţării stabilind temeiul ei cert, anume fiinţarea divină. Ea este deci atît ontologie, cît şi teologie,

[14] *Ibidem*, pp. 327-328.
[15] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, ed. cit., p. 437.

pe scurt ontoteologie[16]. Ideea pe care o exprimă Heidegger este aceea că metafizica uită să gîndească fiinţa ca atare, preocupîndu-se constant de fiinţare.

Cu privire la „uitarea fiinţei", el avertizează mai întîi că acest fapt ţine de esenţa omului, de modul său de a fi.

> „Datorită faptului că omul, cel care ec-sistă, ajunge să se situeze în acest raport – raport în care fiinţa se destinează pe sine însăşi (*sich selbst schickt*) – asumîndu-şi fiinţa în mod ecstatic, adică preluînd-o în grijă, el nu recunoaşte ceea-ce-este-cel-mai-aproape (*das Nächste*) şi se orientează în funcţie de ceea-ce-vine-după aceasta (*das Übernächste*). Ba el crede chiar că acesta din urmă îi este cel-mai-apropiat. Totuşi, mai aproape decît cel mai aproape şi, totodată, pentru gîndirea obişnuită, mai departe decît al ei cel mai departe, este apropierea însăşi: adevărul fiinţei"[17].

Uitarea fiinţei sau a adevărului ei aparţine, e drept, esenţei omului, însă nu şi voinţei acestuia. Prin urmare, acest fapt ţine chiar de esenţa metafizicii: „adevărul fiinţei ca însăşi această deschidere-luminatoare rămîne, pentru metafizică, ascuns. Dar această stare-de-ascundere nu este un neajuns al metafizicii, ci tezaurul propriei ei bogăţii, care îi este ei înseşi refuzat şi, totuşi, păstrat pentru ea"[18]. Ideea acestui fragment este că „esenţa metafizicii este altceva decît metafizica"[19].

Pentru a face sensibilă această idee, Heidegger reia reprezentarea filosofiei ca un arbore ale cărui rădăcini sunt metafizica, al cărui trunchi este fizica şi ale cărui ramuri

---

[16] Martin Heidegger, *Introducere la "Ce este metafizica?"*, în *Repere pe drumul gîndirii*, pp. 360-361.

[17] Martin Heidegger, *Scrisoare despre "umanism"*, în *Repere pe drumul gîndirii*, pp. 313-314.

[18] *Ibidem*, p. 313.

[19] Martin Heidegger, *Introducere la "Ce este metafizica?"*, în *Repere pe drumul gîndirii*, p. 351.

sunt toate celelalte ştiinţe[20]. Ca rădăcină, metafizica se îngrijeşte de trunchi şi de ramuri, dar nu se extinde în direcţia solului.

„În măsura în care îşi reprezintă întotdeauna fiinţarea numai ca fiinţare, metafizica nu ajunge să gîndească fiinţa însăşi. Filosofia nu se adună laolaltă pentru a se aşeza pe propriul ei temei. Ea îl părăseşte necontenit, şi anume prin mijlocirea metafizicii. Şi totuşi, filosofia nu se desprinde niciodată de el. În măsura în care o gîndire porneşte la drum pentru a afla temeiul metafizicii, în măsura în care această gîndire caută să gîndească adevărul fiinţei, şi nu să-şi reprezinte doar fiinţarea ca fiinţare, gîndirea a părăsit într-un anume fel metafizica. Această gîndire «coboară» – dacă e să rămînem la punctul de vedere al metafizicii – în temeiul metafizicii. Numai că acel ceva care continuă să apară ca temei este pesemne – atunci cînd este cunoscut din el însuşi – un Altceva şi un lucru încă nerostit, astfel încît şi esenţa metafizicii este altceva decît metafizica”[21].

După Heidegger, metafizica îşi propune deci să gîndească fiinţa, dar face acest lucru pornind exclusiv de la fiinţare. Distincţia dintre fiinţă şi fiinţare – diferenţa ontologică – cade astfel în uitare. „Metafizica rămîne elementul prim al filosofiei. Dar ea nu ajunge la elementul prim al gîndirii”. Pentru a se ajunge la acest element, metafizica trebuie „depăşită”. În acest context, Heidegger vorbeşte despre o „gîndire evocatoare a fiinţei înseşi”[22]. Dacă o astfel de gîndire se află „dincoace” de gîndirea proprie metafizicii, înseamnă că provenienţa ei este chiar acel ceva pe care ea îl gîndeşte, adică fiinţa.

[20] *Ibidem*, p. 349.
[21] *Ibidem*, pp. 350-351.
[22] *Ibidem*, p. 351.

În expresii precum „uitarea" sau „retragerea" fiinţei nu există nici o conotaţie negativă. Uitarea este trăsătura proprie fiinţei, ea ţine chiar de modul în care aceasta se arată. Prin astfel de afirmaţii, Heidegger încearcă de fapt să depăşească un înţeles al fiinţei care constituie, pentru el, o constantă a metafizicii occidentale, anume înţelesul fiinţei ca prezenţă.

Heidegger invocă o gîndire care depăşeşte metafizica prin aceea că, întorcîndu-se asupra istoriei fiinţei, descoperă fondul plecînd de la care istoria fiinţei face să apară esenţa sa: das *Er-eignis* (apariţia şi revelarea fiinţei proprii). Iar istoria fiinţei (metafizica) deschide orizontul în care noi ne mişcăm[23]. Această apropriere (*Ereignung*) a uitării fiinţei înseamnă a asuma uitarea fiinţei ca un destin al metafizicii. În acest caz trecutul nu mai este doar *Vergangenheit*, adică suma faptelor deja realizate, ci este chiar istoria fiinţei, motiv pentru care el trebuie gîndit ca *Gewesenheit* (ceea ce a fost). În interpretarea lui Heidegger, metafizica poate fi văzută ca trecut întrucît ea a intrat deja în sfîrşitul său. Dar acest sfîrşit durează de mai multă vreme decît istoria metafizicii, căci aceasta din urmă ţine de fiinţa însăşi, de modurile în care ea se arată. În zilele noastre, arată Heidegger, metafizica ajunge la dominaţia absolută sub forma privativă a adevărului obiectelor şi al realului. Declinul adevărului fiinţării este vizibil prin faptul că asistăm la manifestarea fiinţării şi doar a fiinţării. Declinul adevărului fiinţării este, astfel, totuna cu împlinirea metafizicii. Declinul prin prăbuşirea (ruina) lumii şi prin devastarea pămîntului este în fapt rezultatul metafizicii. Acum, omul nu vrea decît voinţa de voinţă, constată Heidegger în marginea profeţiilor lui

[23] Martin Heidegger, „Überwindung der Metaphysik", în *Gesamtausgabe*, Band 7 (*Vorträge und Aufsätze*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000, pp. 67-98.

Nietzsche. La fel ca într-un scenariu gnostic, răul trebuie parcurs pînă la capăt înainte de a fi depăşit. Înainte ca fiinţa să se poată arăta în adevărul ei iniţial, arată Heidegger, trebuie ca voinţa să fie scindată, lumea să fie răsturnată, pămîntul să fie supus devastării, iar omul să fie constrîns să nu fie altceva decît muncă. Doar după acest declin se poate arăta, după mult timp, durata abruptă a începutului. Pe parcursul declinului, totul ia sfîrşit (ia sfîrşit fiinţarea în orizontul adevărului metafizicii). Acest declin s-a produs deja, iar istoria secolului XX o dovedeşte din plin.

În cadrul metafizicii, scrie Heidegger, omul apare ca fiind înzestrat cu facultăţi. Cu alte cuvinte, esenţa sa, natura sa sunt deja în ele însele metafizice. Definiţia clasică a omului, cea de *animal rationale*, include şi ipostaza metafizică ultimă a omului, aceea de vieţuitoare care munceşte şi rătăceşte de-a lungul pămîntului devastat. La Descartes, *ego cogito* este ceea ce e prezent, indubitabil, ceea ce pune orice lucru în relaţie cu sine, şi ceea ce face ca obiectul să fie un *Gegen-stand* (ceea ce stă în faţa cuiva). „Eu gîndesc" este astfel obiectul originar (subiectul ca obiect prim): *cogito me cogitare*. Formele moderne ale ontologiei, anume filosofia transcendentală şi teoria cunoaşterii, pun problema obiectităţii, iar astfel cea a posibilităţii opoziţiei (este cert ceea ce e pus în faţa noastră). Adevărul devine astfel certitudine a obiectelor şi a reprezentării, arată Heidegger, ţinînd de o metafizică a obiectului, care face posibilă dominaţia fiinţării în sensul certitudinii.

Pe firul acestei interpretări, Heidegger constată că există o unitate de principiu între două metafizici moderne situate, aparent, la poli opuşi: Hegel şi accentul pus de el pe *rationalitas*, Nietzsche şi descoperirea omului ca *animalitas*, ca subiectivitate a corpului (a impulsurilor, nevoilor, afectelor, sentimentelor etc.). Prin ele – şi datorită unităţii lor – avem de-a face cu instaurarea subiectivităţii

absolute ca principiu al lumii şi al cunoaşterii. Pentru Heidegger, sfîrşitul metafizicii are loc în momentul în care posibilităţile de esenţă ale metafizicii sunt epuizate. Astfel, împlinirea (sfîrşitul) metafizicii începe cu metafizica hegeliană a ştiinţei absolute, înţeleasă ca spirit al voinţei. Iar Nietzsche plasează non-adevărul (în sensul de eroare, sau aparenţă) ca esenţă a adevărului. Astfel, interpretează Heidegger, subiectul devine o absolută dispoziţie a adevărului şi a falsului. Adevărul şi falsul aparţin doar voinţei de putere (echivalată astfel cu „dreptatea"). Filosofia lui Nietzsche, ca ultimă filosofie a subiectivităţii, vede voinţa de putere ca voinţă de voinţă. Ea este ultimul moment al metafizicii, mai precis acea formă a metafizicii în care esenţa sa se vede inversată: atunci cînd metafizica devine *Weltanschauung*, asumînd complet perspectivismul. Expresia prin care Nietzsche desemnează acest moment este „răsturnarea platonismului". Aceasta este epoca totalei absenţe a sensului (a se vedea comentariul lui Heidegger, „Eterna reîntoarcere a aceluiaşi şi voinţa de putere", în *Nietzsche II*): invenţia şi propagarea imaginilor asupra lumii duc la extrem caracterul calculabil al punerii-în-faţă (al reprezentării) şi al fabricării. Întreaga fiinţare devine astfel calculabilă şi organizabilă. Această formă este consecinţa ultimă a modernităţii. După Heidegger, ea coincide cu absenţa totală a adevărului fiinţei. Această absenţă totală a sensului lasă cale liberă pentru înstăpînirea utilităţii ca unic criteriu al existenţei. Totalizarea şi sistematizarea sunt presupuse a se afla la baza oricărui eveniment. În interiorul metafizicii, lumea are caracterul unităţii, pe care o vedem deplin la lucru în ipostazierea „lumii adevărate". Cauza nihilismului o reprezintă credinţa în categoriile raţiunii (temă analizată în scrierea „Nihilismul european", din volumul *Nietzsche II*).

După Heidegger, fiinţa apare ca temei numai atunci cînd este privită din perspectiva metafizicii. Cînd este cunoscută „din ea însăşi", este non-temei, „un Altceva şi un lucru de nerostit". Retragerea fiinţei este echivalentă, în fond, cu păstrarea tăcerii. Fiinţa însăşi îşi menţine esenţa în domeniul tăcerii. Doar în această măsură ea este origine a limbii[24]. Mai există însă o altă uitare, proprie metafizicii. Aceasta din urmă este locul în care se produce uitarea care, la rîndul ei, se uită pe sine, făcînd imposibilă gîndirea ca uitare a fiinţei[25]. În scopul de a face inteligibilă ideea că fiinţa este altceva decît fiinţarea (altfel spus, diferenţa ontologică) şi, în consecinţă, faptul că fiinţei îi este esenţială ascunderea, fiind astfel altceva decît prezenţă plină, Heidegger încearcă să exploreze negativitatea însăşi, pe care o consideră a fi constitutivă fiinţei. Cu privire la adevăr, el arată că ne-adevărul este constitutiv esenţei adevărului[26]; de asemenea, esenţei îi este definitorie ne-esenţa[27]. În toate aceste situaţii este invocat „altul" (adevărului, esenţei şi fiinţării), fără ca acest „altul" să fie determinat ca exterioritate, ci lucrînd în interior. S-a spus că, dincolo de instanţele pe care metafizica le pune în joc, se desfăşoară o

[24] Martin Heidegger, *Concepts fondamentaux*, texte établi par Petra Jaeger, traduit par P. David, Paris, Gallimard, 1985, pp. 87-88. Această lucrare, al cărei titlu în limba germană este *Grundbegriffe*, reprezintă cursul ţinut de Heidegger la Universitatea din Freiburg în timpul semestrului de vară al anului 1941 (publicat în 1981).

[25] Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, IV (*Le chemin de Heidegger*), Paris, Les Éditions de Minuit, 1985, p. 11.

[26] Martin Heidegger, „Despre esenţa adevărului", în *Repere pe drumul gîndirii*, pp. 150-151.

[27] *Ibidem*, p. 152.

„economie a negativului”[28]. Aceasta din urmă lucrează în favoarea constituirii sensului, adică a adevărului, a esenţei şi chiar a fiinţei. Astfel pot fi înţelese fragmentele în care Heidegger afirmă că nimicul aparţine fiinţei fiinţării, nefiind opusul fiinţării[29], sau cele în care spune că nimicul trebuie înţeles ca fiinţa însăşi[30] sau ca „vălul fiinţei”[31]. Întrucît îi aparţine nimicul, fiinţa este „temei abisal”, este *Abgrund*, şi nu simplă prezenţă. Din acelaşi motiv, „fiinţa însăşi este în esenţă finită”[32], este o survenire liberă în care nu survine nimic, adică un joc lipsit de motiv[33]. Să constatăm caracterul strategic al acestor enunţuri. Departe de Heidegger intenţia de a enunţa ceva despre realitate, cu atît mai puţin

---

[28] Expresia îi aparţine lui Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, p. 53. Critica metafizicii sub forma de(con)strucţiei pleacă de la descoperirea unui Altul al metafizicii (şi al fiinţei: Heidegger, ori al logos-ului: Derrida), prezentă încă de la începutul metafizicii (Platon, în dialogurile *Parmenide* şi *Sofistul*) şi al cărui principiu a fost dezvăluit de Kant, într-o manieră mai puţin radicală decît Nietzsche, Heidegger şi Derrida). Pentru această chestiune, a se vedea François Laruelle, „Marges et limites de la métaphysique”, în *Encyclopedie philosophique universelle*, tome I (L'univers philosophique), Paris, PUF, ed. 2, 1991, p. 72.

[29] Martin Heidegger, „Ce este metafizica?”, în *Repere pe drumul gîndirii*, p. 48.

[30] Martin Heidegger, „Introducere la «Ce este metafizica?»”, în *Repere pe drumul gîndirii*, p. 364.

[31] Martin Heidegger, „Postfaţă la «Ce este metafizica?»”, în *Repere pe drumul gîndirii*, p. 289; Martin Heidegger, „Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus”, în *Nietzsche*, Band 2, Pfullingen, Neske, 1961, pp. 353-354.

[32] Martin Heidegger, „Ce este metafizica?”, în *Repere pe drumul gîndirii*, p. 49.

[33] Pentru o dezbatere mai amplă asupra acestei chestiuni, cf. Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 128-129.

despre nimic ca un lucru real (de aceea obiecţia lui Carnap este fără obiect).

Exact acesta este contextul în care poate fi aprofundată problema destrucţiei, pe alte baze decît în *Sein und Zeit*. În textul intitulat *Metafizica drept istorie a fiinţei*, Heidegger arată că destrucţia, la fel ca fenomenologia şi orice interogare hermeneutico-transcendentală, trebuie reluată şi gîndită acum din perspectiva istoriei fiinţei[34]. Destrucţia metafizicii, denumită în textele mai tîrzii „depăşire a metafizicii", are ca primă etapă faptul „de a învăţa să ţinem seama de uitarea fiinţei"[35]. După Heidegger, acest lucru este posibil atunci cînd gîndirea îşi cîştigă o altă provenienţă, cînd ea părăseşte tentativa de a reprezenta fiinţa şi devine „o gîndire provocată de fiinţa însăşi". Însă ceea ce ei îi revine să gîndească este chiar ceea ce a fost deja gîndit. Altfel spus, ea trebuie să devină „gîndire rememorativă"[36]. Din acest motiv, depăşirea metafizicii (*die Überwindung der Metaphysik*) echivalează cu memorarea, acceptarea şi aprofundarea (*die Verwindung)* fiinţei. Memorarea şi reinterpretarea istoriei fiinţei, aşa cum este aceasta vizibilă în istoria metafizicii – aceasta este sarcina unei gîndiri ce îşi propune depăşirea metafizicii.

Ca istorie a fiinţei, metafizica este şi propria noastră istorie, însă nu ca realizare a unui subiect sau a umanităţii în întregul ei. Dimpotrivă, istoria fiinţei este cea care deschide orizontul în care ne situăm întotdeauna. După Heidegger, fiinţa însăşi se uită pe sine (se ascunde) în chiar actul dezvăluirii sale. Acesta este înţelesul uitării fiinţei care are loc în istoria metafizicii. Aceasta din urmă este uitare a

[34] Martin Heidegger, „Die Metaphysik als Geschichte des Seins", în *Nietzsche*, Band 2, p. 415.

[35] Martin Heidegger, „Introducere la «Ce este metafizica?»", în *Repere pe drumul gîndirii*, p. 354.

[36] *Ibidem*, p. 363.

ascunderii fiinţei, şi doar astfel ea este înţelegere a fiinţei ca prezenţă.

Vorbind despre depăşirea metafizicii, Heidegger are în vedere o posibilitate a gîndirii diferită de cele realizate în istoria metafizicii, posibilitate strîns legată însă de această istorie. De aceea devine pentru el esenţială asumarea unei strategii de apropriere a istoriei metafizicii, aşadar o hermeneutică.

Pornind de la modul în care Heidegger determină esenţa metafizicii occidentale, Derrida observă că ştiinţa, gîndirea şi scriitura, aşa cum le percepem noi astăzi, sunt determinate prin „închiderea" de care ele aparţin, şi anume o epocă istorico-metafizică ce stă sub semnul logocentrismului. Trăsăturile ei definitorii sunt următoarele: determinarea istorială a sensului fiinţei ca prezenţă (temă dezvoltată, de pildă, în *De la Grammatologie*); credinţa în evidenţa deplină, în adevăr şi în pozitivităţi, în sensul ultim şi univoc, în intenţia autorului (aşadar în subiect); dominaţia limbajului vorbirii (a cuvîntului şi a sunetului), despre care s-a considerat mereu că este garantul absolut al prezenţei sensului (fonocentrismul). Platon, de pildă, considera scriitura ca fiind un *pharmakon*, un drog. Astfel, scriitura era privită ca fiind malefică. Fiind exterioară memoriei, ea ar da naştere doar opiniilor şi aparenţei, nu ştiinţei şi adevărului (idee susţinută, de pildă în *Diseminarea*). Scriitura, s-a crezut, provoacă instabilitatea sensului. De aceea ea trebuia să fie supravegheată, fiind pusă sub autoritatea Tatălui, a metafizicianului, a *Logos*-ului.

Identitate şi diferenţă

Hegel ne învaţă că identitatea şi diferenţa trebuie gîndite împreună, dacă vrem ca ele să fie bine gîndite. Căci diferenţa se poate spune doar în limbajul identităţii, ea lucrînd în favoarea identităţii. Tot ceea ce apare ca diferit

este de fapt pus la lucru de către identitatea însăşi. „Diferenţa este negativitatea care are în sine reflectarea; e neantul exprimat prin limbajul identităţii, diferenţa este momentul esenţial al identităţii înseşi, care se determină pe sine în acelaşi timp ca negativitate a ei înseşi şi diferă de diferenţă”[37]. „Diferenţa în sine este diferenţa ce se raportează pe sine la sine; astfel, ea este negativitatea sa însăşi, nu e diferenţa unui alt ceva, ci e diferenţa sa *de sine însăşi*; ea nu este ea însăşi, ci e al său alt ceva. Dar, ceea ce diferă de diferenţă este identitatea. Prin urmare, diferenţa este ea însăşi şi identitatea”[38]. După Hegel, diferenţa în ea însăşi, ca „diferenţă simplă”, „nu e diferenţă; ea este diferenţă numai raportată la identitate; dar ca diferenţă ea conţine, deopotrivă, atît identitatea, cît şi însăşi această raportare”[39]. Diferenţa se anunţă, deci, în chiar inima identităţii; aceasta din urmă nu poate face nici un pas fără ea. Invers, diferenţa care nu se raportează la identitate nu este cu adevărat diferenţă; ea pare a fi constrînsă să utilizeze limbajul identităţii. Dacă „diferenţa este întregul şi propriul său *moment*, întocmai cum şi identitatea este întregul său şi momentul său”, acest fapt trebuie înţeles „ca temei originar determinat al oricărei activităţi şi automişcări”[40]. Această circularitate indică faptul că avem de-a face cu mişcarea în el însuşi a întregului. Identicul şi diferitul nu pot fi înţeleşi ca opuşi. Diferenţa este trecută prin mişcarea dialectică a suprimării, conservării şi sublimării, fiind pusă să consfinţească supremaţia Aceluiaşi. Acelaşi-ul, raţiunea, îşi instituie propriul limbaj ca un limbaj absolut. Tot ceea ce este enunţat împotriva raţiunii (ca non-raţiune sau diferenţă) aparţine de fapt tot raţiunii.

[37] G.W.F. Hegel, *Ştiinţa logicii*, ed. cit., p. 402.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*, pp. 402-403.
[40] *Ibidem*, p. 403.

Dacă raportul între identitate şi diferenţă descris de Hegel constituie un punct de reper al acestei probleme în cadrul modernităţii, filosofiile modernităţii tîrzii încearcă să identifice cîteva ipostaze non-identitare ale diferenţei, altfel spus situaţii în care diferitul (celălalt) este privit în el însuşi: în calitate de corporalitate, instinct, afect etc. (Nietzsche); ca nebunie (Foucault şi disputa sa interpretativă cu Derrida); ca finitudine (Heidegger, Foucault, Deleuze); drept contingenţă (Rorty); ca inconştient (Freud, Lacan). Identitatea – o habitudine constantă a exerciţiului metafizic – ar trebui tratată de aici încolo ca fiind întru totul suspectă, atît din cauza violenţei cu care ea exclude diferenţele de tot felul, cît şi din cauza caracterului ei totalizator. În sfîrşit, ar trebui suspectat însuşi regimul opozitiv al gîndirii, iar în acest scop au şi fost inventaţi termeni lipsiţi de un opus, ba chiar indiferenţi faţă de cuplurile opozitive pe care le-a dezvoltat metafizica: *Ereignis*, différance, *pharmakon* etc.

Întrebarea hotărîtoare este atunci următoarea: cum e posibil un limbaj care să nu fie cel al raţiunii, al identităţii, al necesităţii, al conştiinţei? Altfel spus: cum poate fi gîndită diferenţa în ea însăşi?

Foarte atent la astfel de situaţii este Nietzsche, care arată că dialectica este doar „modul de a gîndi al sclavului". Diferenţa nu e altceva decît afirmaţia de sine a unei voinţe de putere afirmative, care nu are nevoie de un altul pentru a se înţelege pe sine. Acest altul este simplă exterioritate, iar „munca negativului" este doar modul de a fi al sclavului (al voinţei negative, slabe), anume resentimentul. Diferenţa nu mai lucrează acum pentru acelaşi, cum se întîmpla în scenariul hegelian, ci este „obiect de afirmare şi de bucurie"[41].

[41] Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1988, p. 10.

Preluînd acest mod de a pune problema, Deleuze se opreşte asupra raportului dintre negativitate şi diferenţă, observînd că mereu s-a făcut o nedreptate diferenţei, care a fost subordonată negativului. Motivul constă în dominaţia unei gîndiri care îşi are ca normă *reprezentarea*. Deleuze susţine că acest raport trebuie inversat, iar diferenţa trebuie smulsă din gîndirea de tip reprezentativ. „Negativul este întotdeauna derivat şi reprezentat, niciodată originar sau prezent; procesul diferenţei şi al diferenţierii este prim în raport cu cel al negativului şi al opoziţiei”[42].

Pentru Deleuze, a face dreptate diferenţei este totuna cu a da seama de singularităţi. Or, individualul este indivizibil şi incomunicabil. Nu se defineşte prin raport cu alte lucruri, nici nu se aseamănă altora. Nu se supune unei legi şi nu e repetabil. Individualul nu este nici măcar cognoscibil, pentru că nu aparţine stărilor de lucruri identice lor înseşi, şi deci nu este semnificant. Deja odată cu gîndirea greacă (Parmenide), individualul a fost considerat ca fiind de negîndit, ba chiar interzis gîndirii. Motivul nu e greu de înţeles: raţiunea poate prinde doar universalul, ceea ce este prezent, ceea ce se determină ca identic cu sine şi ca diferit de orice altceva, deci ceea ce e identificabil ca unu şi poate primi un nume. Astfel, conform acestei gîndiri tradiţionale, orice determinaţie se întemeiază pe o negaţie.

Exact această obişnuinţă de gîndire este chestionată de către Deleuze, dar şi de alţi autori din secolul XX. În scopul de a realiza o mutaţie în conceperea acestei obişnuinţe, Deleuze deconstruieşte ideea de sistem şi cea de cod al sistemului. Tot ceea ce este general este repetabil, arată el. Dacă ar exista un sistem general, închis în el însuşi, atunci elementele sale n-ar fi singularităţi, ci elemente particulare corespunzătoare unor reguli ale sistemului. Un element ar fi

[42] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1993, p. 267.

doar o aplicaţie a sistemului şi nu ar putea contrazice generalul, nici nu s-ar putea abate de la el. Astfel, excluderea individualului se face în numele legii generale şi a calculului.

Propunîndu-şi să facă dreptate singularităţilor, Deleuze realizează o veritabilă dislocare a modului în care a fost conceput eul în modernitate. Conform gîndirii moderne, conştiinţa realizează sinteza de unificare într-un eu. Iar astfel singularul dispare, fiind de-a dreptul exclus. Împotriva sintezei conştiinţei, Deleuze susţine *sinteza prin diferenţă*. Ideea nu e nouă, Nietzsche arătînd deja că voinţa de putere este o sinteză a forţelor, dar una prin diferenţă şi diferenţiere, mai precis prin putere şi dominaţie. În varianta lui Deleuze, decisive sunt emisiile de singularităţi, auto-unificarea mobilă, printr-o distribuţie nomadă. „Singularităţile sunt adevăratele elemente transcendentale", arată el[43]. Individuaţia nu are forma eului, căci eul presupune identitatea, sau cel puţin continuitatea asemănărilor. După Deleuze, orice factor individuant este deja diferenţă, disparitate; individul nu este elementul indivizibil, căci el nu încetează să se dividă permanent, modificîndu-şi natura (idee ce poate fi regăsită şi la Nietzsche). Multiplicitatea internă este aceea a seriilor de raporturi diferenţiale, a singularităţilor pre-individuale[44].

Sarcina filosofiei devine cu totul alta decît cea pe care a impus-o metafizica tradiţională. Unitatea, asemănarea, consensul, valoarea comună sunt simple figuri slabe ale gîndirii. La fel sunt centralităţile (denunţate şi de către Derrida): substanţa, esenţa, fundamentul etc. După Deleuze, filosoful trebuie să fie capabil să repereze „singularităţi", rarităţi, elemente iraţionale, regiuni secrete (un fel de

[43] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 124-125.
[44] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, ed. cit., p. 331.

„inconştient"), şi nu să fie atent la constante şi motive generale. Filosofia nu trebuie să fie o gîndire critică în sens kantian (critica, observa Nietzsche, este un simplu inventar al valorilor date, deci este o perspectivă a sclavului, la fel ca dialectica). Împotriva acesteia, Deleuze (şi înaintea sa Nietzsche) preferă o gîndire afirmativă. Totodată, împotriva unei gîndiri axate pe temporalitate, Deleuze vorbeşte despre o gîndire a evenimentului. Şi în această privinţă Nietzsche este un model: motivul eternei reîntoarceri a aceluiaşi era ilustrat prin metafora aruncării zarurilor, pentru a fi pusă astfel în evidenţă naşterea necesităţii din simplul hazard. Pentru Deleuze, gîndirea trebuie să fie fidelă infinitului, dar în cu totul alt sens decît vorbea despre infinit metafizica tradiţională. Această gîndire trebuie să dea seama de mişcarea infinită, de viteza infinită, de haosul ca atare. Ea se întruchipează în concept, căci acesta din urmă este gîndirea însăşi, operînd cu o viteză infinită. Sarcina gîndirii este, după Deleuze, dislocarea „indiferenţei", a certitudinii, a obişnuinţei, a evidenţei, a ordinii, pentru a descoperi „nebunia" gîndirii. Din cauza neputinţei gîndirii, filosofia trebuie să disloce structurile tradiţionale şi vechile obişnuinţe, pentru a fi veritabilă. Deleuze surprinde specificul acestui mod de a gîndi (prezent şi la Nietzsche) prin cîteva formulări metaforice: „gîndirea nomadă", „maşina de război mobilă" pe care nomazii o folosesc în lupta împotriva organizării despotice şi birocratice a statului, şi care trebuie interpretată ca „discurs nomad", orientat împotriva filosofilor, adevăraţi „birocraţi ai raţiunii pure"[45].

[45] Gilles Deleuze, „Pensée nomade", în *Nietzsche aujourd'hui?*, tome 1 („Intensités"), Paris, Union Générale d'Editions, 1973, pp. 172-174.

Pozitivităţi, opoziţii şi deconstrucţia lor

În Anexa la *Logique du sens*, Deleuze încearcă să recupereze adevărata dualitate platoniciană, care nu este cea dintre inteligibil şi sensibil, Idei şi lucruri sensibile, ci dualitatea subterană între ceea ce se află sub acţiunea Ideii şi ceea ce scapă acesteia. Cu alte cuvinte, „nu este distincţia dintre Model şi copie, ci aceea dintre copii şi simulacre”[46]. În măsura în care lucrurile sensibile participă la Idei, primindu-şi fiinţa de la acestea, ele diferă în mod radical nu de acestea, ci de simulacre, care sunt nejustificate de nimic. Platonismul se bazează pe ideea de asemănare (între copie şi model). Copiile sunt imaginile bune, căci ele seamănă lucrurilor doar pentru că se aseamănă cu Ideile. Identitatea Ideii întemeiază deci statutul copiilor. Dimpotrivă, simulacrele prezintă un dezechilibru intern, căci ele nu stau deloc sub Idee. Sunt imagini lipsite de asemănare. Se construiesc pe o disimilitudine, pe o diferenţă. La Platon, arată Deleuze, simulacrele presupun dimensiunile mari şi dificultăţile de vedere în cazul acestora, aşadar punctul de vedere diferenţial al observatorului, care face parte şi el din simulacru. Platonismul se străduieşte să stăpînească simulacrele dînd credit total copiilor, deci *reprezentării*. Plecînd de la aceste precizări, Deleuze va spune că inversarea nietzscheeană a platonismului înseamnă a afirma dreptul simulacrelor între modele şi copii, astfel realizîndu-se o subversiune a distincţiei model-copie, care „operează întru totul în lumea reprezentării”[47]. Simulacrul închide în el o putere pozitivă care neagă deopotrivă lucrul originar şi copia sa. Dacă există doar simulacre, toate acestea sunt coexistente, nonierarhizabile, o suprapunere a măştilor, „triumful falsului”, dar al falsului care nu poate fi numit astfel în comparaţie cu

[46] Gilles Deleuze, *Logique du sens*, ed. cit., p. 10.
[47] *Ibidem*, p. 302.

vreun model, o simulare care din acelaşi motiv nu poate fi numită aparenţă ori iluzie, ci care este „fantasma însăşi, adică efectul funcţionării simulacrului ca maşinărie, maşină dionisiacă”[48]. Aşadar, „este vorba despre Fals ca putere, *Pseudos*”. Simulacrul (falsul etc.) nu devine un nou fundament, însă celebrează dispariţia fundamentului, ca eveniment pozitiv şi „vesel”.

Dacă distincţia dintre obiecte şi reprezentările lor este dizolvată, rămîn doar simulacrele. În lumea de azi, exemplele cele mai potrivite de simulacre sunt reclamele şi mesajele TV, care nu trimit la obiecte reale, ci doar la ele însele. Despre această chestiune scrie Jean Baudrillard[49], care identifică şi sentimentul care poate apărea în această situaţie. Acesta este cel al alienării: omul ajunge să trăiască sub dominaţia obiectelor, într-o „lume a obiectelor” sau un „sistem al obiectelor”, într-o „hiperrealitate”. Totul e transformat în spectacol şi în reprezentaţie. Omul se află sub dominaţia media şi a publicităţii, creatoare de false nevoi şi de iluzii. Critica acestei „colonizări a sferei publice”, pentru a utiliza expresia lui Habermas, nu e deloc lipsită de consecinţe.

Demascarea regimului opozitiv al gîndirii, pe care metafizica l-a impus în cultura occidentală, şi care s-a înscris adînc în modul de a fi al omului occidental, reprezintă o miză majoră a filosofiei deconstructiviste. Iată ce scrie Derrida în această privinţă: „Într-o opoziţie filosofică tradiţională nu avem o coexistenţă paşnică a termenilor opuşi, ci o ierarhie violentă. Unul dintre termeni îl domină pe celălalt (axiologic, logic etc.), ocupă poziţia dominantă. A deconstrui opoziţia înseamnă în primul rînd, într-un

[48] *Ibidem*, p. 303.

[49] A se vedea Jean Baudrillard, *Sistemul obiectelor*, traducere de Horia Lazăr, Cluj, Editura Echinox, 1996.

moment particular, a inversa ierarhia"[50]. Acest fenomen se petrece şi în imanenţa fiecărui concept. Căci conceptul, arată Derrida, este o structură a mai multor predicate, dintre care unul este central, definindu-se prin opoziţie faţă de celelalte; fiecare concept conţine deci un interval şi, în consecinţă, o excludere. Prin urmare, fiecare concept este paradoxal. În mod tradiţional, se crede însă că centrul unei structuri este totodată exterior structurii (a se vedea *Scriitura şi diferenţa*). Fiecare concept e situat într-un joc diferenţial cu alte concepte, deci într-un joc al constituirii sensului. În filosofie se consideră că există un sens profund, ultim, ascuns, fiind neglijat jocul diferenţial al conceptelor. Una din convingerile gîndirii filosofice este aceea că putem decupa conceptele, ca şi cum ar fi auto-suficiente (aceasta nu e altceva decît o prejudecată metafizică). De fapt, ele sunt solidare unele cu celelalte.

Derrida îi aduce o critică lui Hegel, arătînd că sintezele duc la închiderea sistemului; *Aufhebung* nu e altceva decît simplă dominaţie (a se vedea *Glas*). În acest sens, filosoful francez arată că *Aufhebung* nu înseamnă doar depăşire (sinteză), ci şi anulare; el conţine deci o putere deconstructivă. Dar cum poate fi gîndită opoziţia fără sinteză? Răspunsul derridean provoacă la a gîndi deconstrucţia ca aporie. Din acest motiv, pariul deconstrucţiei este acela de a scoate în evidenţă negativitatea textului, aporiile sale, polisemiile, scenariile parodice şi ironice (idee pe care o putem întrezări şi în textele lui Nietzsche: contradicţiile textului fac rizibilă căutarea „intenţiei autorului"[51]). Asistăm la

[50] Jacques Derrida, *Positions*, Paris, Editions de Minuit, 1972, pp. 56-57.

[51] Dintre exegeţii care discută raportul Nietzsche-deconstrucţie merită amintite mai multe nume: Jean-Michel Rey, Bernard Pautrat, Sarah Kofman, Philippe Lacoue-Labarthe, Paul de Man, John Sallis etc. Cercetările lor au în comun interesul

dezintegrarea identităţii şi a prezenţei sensului prin repetiţie (*iterabilitatea*): textul poate fi citit în contexte diferite, care dau naştere unor sensuri total diferite, ce pun sub semnul întrebării credinţa în identitatea conceptului. Deconstrucţia se afirmă prin înţelegerea textului ca un ansamblu de semnificanţi lipsiţi de un semnificat originar, iar acesta este un mod de a traduce la nivel textual ideea absenţei fundamentului. Gîndirea – chiar şi cea filosofică – nu este nimic înaintea ori în afara limbii, ceea ce înseamnă că esenţa filo-

---

pentru problematica limbajului, a stilului, a figurilor retorice ale discursului nietzschean. Aflăm astfel că îndeosebi la nivelul stilului transpare o structură a diferenţei care lucrează în interiorul structurii fiinţei şi sfîrşeşte prin a se substitui acestei structuri pe care metafizica a favorizat-o, şi doar astfel putem vorbi despre o veritabilă deconstrucţie a edificiului metafizic (cf. Bernard Pautrat, *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971; Pautrat descoperă structura diferenţei interpretînd apolinicul şi dionisiacul nu ca opoziţie, ci considerînd că apolinicul derivă din dionisiac. Aşadar, Nietzsche ar gîndi diferenţa sub forma dionisiacului). Stilul este o ierarhizare a pluralităţii, şi astfel o contracarare a opoziţiilor artificiale ale metafizicii (Sarah Kofman, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979, pp. 353 sq.) Scriitura nietzscheeană, aforistică, „este însăşi scriitura voinţei de putere, afirmativă, lejeră, inocentă. Scriitură care anulează opoziţia dintre joc şi serios, suprafaţă şi profunzime, formă şi conţinut, spontaneitate şi reflectat, divertisment şi muncă" (Sarah Kofman, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972, p. 167). Abia acest tip de scriitură revendică o nouă artă a lecturii, „necesită ridicarea lecturii la înălţimea unei arte", căci nu mai este posibilă în absenţa interpretării, a comentariului, fiecare nouă lectură fiind în fapt „o nouă scriitură care deplasează în mod lejer sensul celei dintîi". Se poate spune că, în aceste condiţii, lectura transformă deopotrivă cititorul şi textul ca atare.

sofiei este de factură lingvistică (Bernard Pautrat). Momentul major al textului este „semnul".

Deconstrucţia derrideană nu foloseşte un principiu logic superior, exterior sistemului deconstruit, ci utilizează chiar principiul pe care ea îl deconstruieşte (de exemplu, ideea de cauza). Ea presupune cîteva etape: 1) inversarea opoziţiei ierarhice iniţiale (în exemplul ales, schema cauzală); 2) arată că termenii opoziţiei sunt interşanjabili (în exemplul dat, cauza şi efectul); 3) provoacă schimbarea proprietăţilor, iar astfel tulbură ierarhia iniţială, deplasînd sistemul iniţial (de exemplu, efectul este ceea ce face ca o cauză să devină cauză, deci el trebuie tratat ca origine; dar, dacă atît cauza cît şi efectul pot ocupa poziţia originii, atunci „originea" îşi pierde sensul şi privilegiul metafizic cu care a fost înzestrată; ea nu mai este originară, ci devine un concept ce nu mai poate fi înţeles prin sistemul iniţial, pe care îl deconstruieşte; aceasta este faza reconstrucţiei. Trăsăturile ţinute pînă atunci în rezervă, reprimate, excluse, sunt eliberate, redescoperindu-şi forţa). 4) forjarea de noi termeni. Termenii introduşi de către Derrida, *indecidabilii* (différance, urmă, arhi-scriitură etc.) au menirea să încerce ieşirea din regimul conceptual binar al metafizicii clasice. Indecidabilii vor să slăbească opoziţiile conceptuale, fals (ori relativ) ierarhizate. Ei sunt puşi la lucru cu scopul de a arăta că termenul secundar poate dobîndi prioritate logică în raport cu termenul considerat iniţial principal, iar raportul se dovedeşte astfel pasibil de a fi inversat. Gîndirea e menită astfel să renunţe la falsa plenitudine a prezenţei. Aceasta nu înseamnă că prezenţa este înlocuită cu vreo formă de absenţă, nici că aceşti indecidabili trebuie înlocuiţi prin opoziţia prezenţă-absenţă. Aşa cum observă Rodolphe Gasché, aceşti termeni sunt nişte cvasi-transcendentali[52].

[52] Rodolphe Gasché, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, traduit de l'américain par Marc Froment-Maurice, Paris, Galilée, 1995.

Un astfel de termen este cel de „différance": producerea faptului de a diferi, jocul sistematic al diferenţelor, al spaţierii prin care două elemente ajung să se refere unul la celălalt. Spaţierea este chiar producerea intervalelor fără de care termenii nu şi-ar putea îndeplini funcţia de semnificare. „Semnificaţia nu se formează astfel decît în spaţiul acestei «différance»: al discontinuităţii şi discreţiei, devierii şi rezervei a ceea ce nu apare"[53]. Într-un alt context, ideea spaţierii e discutată prin analogia între spaţiul scriiturii şi scena visului: „Am numit, în altă parte, specificul scriiturii, într-un sens dificil al acestui cuvînt, *spaţiere*: diastemă şi devenire-spaţiu a timpului, precum şi desfăşurare, într-un loc original, a unor semnificaţii pe care consecuţia lineară ireversibilă, trecînd de la un punct de prezenţă la altul, nu putea decît să tindă să le refuleze şi, într-o oarecare măsură, să rateze această refulare. Mai cu seamă în scrierea zisă fonetică. Între aceasta şi logosul (sau timpul logicii) dominat de principiul non-contradicţiei, temei al întregii metafizici a prezenţei, există o profundă conivenţă. Or, în orice spaţiere tăcută sau nu numai fonică a semnificaţiilor, sunt posibile înlănţuiri care nu se mai supun linearităţii timpului logic, a timpului conştiinţei sau al preconştiinţei, a timpului «reprezentării verbale». Între spaţiul nefonetic al scriiturii (chiar şi în cea «fonetică») şi spaţiul scenei visului, graniţa e nesigură"[54].

Conceptul de „différance", arată Derrida, exprimă suspendarea regimului opoziţiilor, care nu era altul decît

---

[53] Jacques Derrida, *De la grammatologie*; traducere parţială de Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, în *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel" 1960-1971*, Editura Univers, Bucureşti, 1980, p. 113.

[54] Jacques Derrida, „Freud şi scena scriiturii", în *Scriitura şi diferenţa*, traducere de Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, Bucureşti, Editura Univers, 1998, p. 300.

principiul dialectic al metafizicii tradiţionale, depăşirea logicii lui „acelaşi" şi instaurarea unei diferenţe radicale. Este un „raport fără raport", care îi lasă celuilalt neafectată alteritatea sa. Cu alte cuvinte, avem de-a face cu un raport în care celălalt nu este dominat, nefiind redus la logica lui Acelaşi, aşa cum a procedat gîndirea aflată sub semnul logocentrismului. Instaurarea unei diferenţe radicale, a străinului în chip absolut, face imposibilă invenţia celuilalt. Cu alte cuvinte, ea revendică o invenţie care nu e simplă descoperire, şi nici nu se mişcă în orizontul condiţiilor de posibilitate deja determinate. Conceptul curent de „invenţie" este unul tehnologic şi antropologic, arată Derrida, prin urmare unul onto-teologic. Invenţia ar trebui citită mai radical, aşa cum o numeşte termenul latinesc *invenire*: ca venire a ceva total neaşteptat, aflat în afara oricărei reguli de producere şi de funcţionare[55]. Celălalt, atunci cînd este un veritabil altul, poate fi doar o venire din exteriorul sistemului de referinţă, un eveniment, o anunţare pură (*avénement*). Inventarea celuilalt poate fi citită în două feluri, după cele două moduri ale genitivului: subiectiv, cînd îl gîndesc pe celălalt pornind de la lumea mea, de la propriile mele reguli; sau obiectiv, cînd Celălalt este el însuşi subiect, adică eu constituant, conştiinţă[56]. Or, subiectul şi obiectul, eul, conştiinţa şi inconştientul sunt şi ele simple categorii. Din acest motiv, dublul genitiv este şi el metafizic, adică logocentric, deci trebuie supus şi el deconstrucţiei. Dacă Celălalt nu ţine de regnul posibilului, ci este imposibil, atunci invenţia celuilalt este imposibilă. Celălalt trebuie doar lăsat să vină, dincolo de orice orizont de aşteptare, ca într-un anunţ profetic, precum la Levinas,

[55] Jacques Derrida, „Psyché. Invention de l'autre", în *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987, p. 16.
[56] *Ibidem*, p. 53.

sau ca a doua venire despre care vorbeşte creştinismul. Însă filosofia nu poate accede în mod direct la o astfel de venire, motiv pentru care ea trebuie să se limiteze la pregătirea pentru venirea celuilalt, prin deconstrucţia structurilor existente, prin deschiderea, demontarea şi destabilizarea lor[57].

Un alt concept derridean este cel de „spaţiere". Acesta desemnează „relaţia" spaţiului cu el însuşi, „mişcarea" care deschide spaţiul în care ea survine. El sugerează ideea de „a face o excursie", „a vagabonda". Bineînţeles, este la origine un procedeu tipografic: pauza, spaţiul alb, linia dintre cuvinte, cratima, prin care se inserează spaţii într-un text; de aici, „intervalul în general". Putem însă vorbi şi despre „a spaţia un lucru", adică a insera intervale în interstiţiile lucrului, a-l dispersa, pentru a-l face să piardă caracterul compact şi închis. Astfel, arată Derrida, spaţierea lasă deschisă diferenţa, dezasamblînd şi disimulînd totodată planul adevărului. Spaţierea „exprimă articularea spaţiului şi timpului, devenirea-spaţiu a timpului şi devenirea-timp a spaţiului"; ea „este întotdeauna non-perceputul, non-prezentul şi non-conştientul"[58]. Prin aceste afirmaţii Derrida trimite către statutul scriiturii, mai precis al arhi-scriiturii, al acelei scrieri care nu e opusul vorbirii, ci condiţia logică de posibilitate deopotrivă a scrierii şi a vorbirii. Arhi-scriitura, văzută astfel ca spaţiere, „nu se poate oferi *ca atare* în experienţa fenomenologică a unei *prezenţe*", motiv pentru care „gîndirea urmei" (expresie preferată aici de către Derrida pentru a desemna deconstrucţia) „nu se va confunda niciodată cu o fenomenologie a scrierii" deoarece

[57] *Ibidem*, p. 60.

[58] Jacques Derrida, *De la grammatologie*; traducere parţială de Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, în *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel" 1960-1971*, ed. cit., p. 111.

„nici o intuiţie nu se poate realiza în locul în care «spaţiile albe» îşi asumă într-adevăr importanţa”[59].

Centrul şi marginile

Deconstrucţia reabilitează marginile, acele zone indeterminate, considerate a fi străine, plasate la marginea ontologiei. În istoria filosofiei, acestea erau denunţate şi excluse pe de o parte, dar integrate în cîmpul filosofiei pe de altă parte, pentru a fi dominate de către o centralitate metafizică. Astfel, arată Derrida, deconstrucţia vizează redescoperirea coapartenenţei dintre centru şi margine[60].

O mişcare întru cîtva asemănătoare întîlnim la Michel Foucault, care investighează zonele de margine care, de-a lungul timpului, au suportat diverse forme de excluziune din partea discursului dominant. Mai mult decît atît, Foucault arată şi că aceste zone excluse merită un loc mult mai vizibil, căci ele sunt adesea hotărîtoare pentru configurarea discursului şi a practicilor dominante ale unei epoci, fără ca acest lucru să fie însă uşor observabil. Din punct de vedere metodologic, investigaţia lui Foucault din prima perioadă a

---

[59] Este reluată aici problema fenomenologică a intuiţiei care face ca obiectul să se dea „el însuşi în persoană”, umplînd vizarea particulară a conştiinţei şi realizînd o evidenţă adecvată, chestiune care rămînea în mare măsură doar un ideal al fenomenologiei husserliene din cauza caracterul adumbrativ (perspectivist) al oricărei apariţii a obiectului intenţional. Desigur că excepţia o reprezintă, pentru Husserl, înseşi trăirile conştiinţei, care sunt non-adumbrative (*un-abgeschattet*), în cazul cărora evidenţa adecvată era realmente posibilă. Un capitol temeinic asupra originilor deconstrucţiei se găseşte în Rodolphe Gasché, *op. cit.*, pp. 35 sq.

[60] Explorarea negativităţii gîndirii, dar care nu este o nouă centralitate, reprezintă una din lecţiile învăţate de către Derrida de la Heidegger, alături de cea a diferenţei ontologice.

operei sale (*Istoria nebuniei*, *Naşterea clinicii*) este cunoscută sub numele de „arheologie". La fel ca metoda fenomenologică pe care Husserl o descrie în *Krisis*, arheologia foucaldiană este orientată vertical, în profunzime. Despre acel „a priori universal al lumii istorice", despre care vorbeşte Husserl în *Krisis* şi pe care îl concepe ca orizont fenomenologic universal, Foucault crede că el nu face posibilă înţelegerea „mutaţiilor" discursului, pentru că ar face apel la o istorie teleologică, având un sens unic. În plus, privirea fenomenologică era, de fapt, propria privire a ego-ului, în vreme ce Foucault este interesat de privirea pe care o întreagă epocă o are asupra lucrurilor.

O prima cercetare arheologică are ca obiect istoria nebuniei, despre care Foucault spune răspicat că nu trebuie confundată cu istoria psihiatriei, care reprezintă doar discursul dominant, şi al cărei obiect de studiu este deja delimitat prin practica instituţională a psihiatriei. Psihiatria nu e decît un monolog al raţiunii asupra nebuniei, care apare, din perspectiva raţiunii, ca o maladie mentală. Pentru Foucault, arheologia trebuie să descopere originea nebuniei, gestul originar care o constituie, dînd cuvîntul nebuniei înseşi[61]. Metoda arheologică pariază pe discontinuitate, împotriva ipotezei continuităţii, preferată de istoria tradiţională (istoria culturii, istoria ideilor, istoria politică etc.). Pentru cazul nebuniei, Foucault arată că, dacă istoria acesteia ar fi făcută mizînd pe ipoteza continuităţii, ar trebui să presupunem că nebunia este mereu aceeaşi, avînd o esenţă deja dată, neschimbătoare, cu un conţinut deja constituit, deci „obiectiv". În realitate, nebunia este mereu alta, ea se constituie fără încetare prin partaj, excludere, limitare. Astfel, hotărîtoare devine tocmai istoria partajului

[61] Michel Foucault, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, traducere de Mircea Vasilescu, Bucureşti, Humanitas, 1996.

care constituie nebunia, diferit de la un moment la altul. Spre deosebire de istoria tradiţională, care căuta să explice totul presupunînd că există un sens unitar şi înglobant, arheologia urmăreşte ceea ce este singular şi nou, adică evenimentul. Aşa cum arată Foucault în *Istoria nebuniei*, „continuitatea nu este decît fenomenul unei discontinuităţi". „Nebunul" şi „omul normal" sunt construcţii ale omului occidental, dependente de o structură care a făcut posibilă apariţia personajului care este „nebunul". Cum a fost exclusă nebunia din sfera celor cu sens? Prin ce act violent s-a petrecut această excludere? Respingerea nebuniei, pe motiv că e iraţională, are loc abia în epoca clasică. Pînă atunci ea este acceptată. În Evul Mediu, leproşii sunt izolaţi (fiind consideraţi periculoşi), dar nu erau întru totul respinşi, ci erau închişi în case aflate la intrarea în oraşe, fiind însă păstraţi sub privirile celorlalţi şi trataţi ca obiecte ale milei creştine. În 1656, casele cu leproşi sunt transformate în internate, iar acest fapt reprezintă o veritabilă „tăietură epistemologică", după Foucault. Ceea ce pînă atunci era valorizat ca simplă maladie este privit acum ca fiind ceva iraţional. Mai tîrziu, nebunii vor lua exact locul simbolic al leproşilor. În Renaştere, nebunii erau lăsaţi să circule liber, motiv pentru care putem spune că nebunia nu era încă negată, şi nici exclusă. Abia în epoca clasică nebunia nu mai este definită prin ea însăşi, ci este concepută din perspectiva raţiunii. Or, raţiunea este identificată cu natura umană în genere, astfel încît nebunia este acum văzută drept anulare a naturii umane. Nebunul este privit şi tratat ca un monstru, sau ca un animal. Atunci cînd raţiunea este criteriul ultim al sensului, nebunia poate fi pur şi simplu uitată, aşa cum arată Foucault în interpretarea sa la *Meditaţiile metafizice* ale lui Descartes[62]. De fapt, nebunia nu este opusul raţiunii, ci este

[62] *Ibidem*, pp. 49-51.

produsul acesteia. Raţiunea consacră drept nebunie tot ceea ce nu seamănă cu imaginea de sine a raţiunii. În modernitate, nebunul nu mai este privit ca un monstru, ci redevine un om bolnav, care trebuie supus medicalizării. Această nouă formă de expulzare a nebunului este mai subtilă decît precedentele: deşi supus medicalizării, nebunului îi sunt retrase drepturile juridice. Norma care dictează este ideea de „om natural", iar în numele acestei norme nebunul trebuie să fie reeducat.

Alt exemplu este cel al arheologiei privirii medicale (din *Naşterea clinicii*), menită să scoată la iveală „mutaţiile" care apar în ordinea discursului şi a practicii medicale. După Foucault, trebuie să cercetăm „alt lucru decît conţinuturile tematice sau modalităţile logice şi să ne adresăm acelei regiuni în care lucrurile şi cuvintele nu sunt încă separate"[63]. Investigaţia privitoare la *naşterii clinicii* presupune a face arheologia raportului dintre vizibil şi invizibil, „distribuţia originară a vizibilului şi a invizibilului, în măsura în care ea este legată de distincţia dintre ceea ce este enunţat şi acel ceva despre care se tace"[64]. Acest raport, arată Foucault, şi-a schimbat statutul la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cînd a avut loc „o reorganizare spaţiului manifest şi secret care s-a deschis atunci cînd o privire milenară s-a oprit asupra suferinţei oamenilor"[65]. Cu alte cuvinte, trebuie cercetat modul în care s-a produs răsturnarea raportului tradiţional dintre vizibil şi invizibil. Mai vechea practică a clinicii era în strînsă legătură cu vechea morală, care interzicea deschiderea corpului omenesc, pe motiv că acesta era „templul lui Dumnezeu". După Foucault, o nouă epistemă apare odată cu

[63] Michel Foucault, *Naşterea clinicii*, traducere de Diana Dănişor, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1998, pp. 7-8.
[64] *Ibidem*, p. 8.
[65] *Ibidem*.

Bichat, care a revoluţionat medicina cu îndemnul său „deschideţi cîteva cadavre", comparabil cu spusa lui Nietzsche „Dumnezeu a murit". Medicina a renunţat atunci la vechea ei „gramatică", aceea care conserva secretul corpului omenesc, adoptînd o nouă privire medicală, care permite să se vadă ceea ce anterior fusese invizibil.

Critica reprezentării

Una din presupoziţiile moderne care au fost puse constant în discuţie este cea conform căreia limbajul este o reprezentare a realităţii. Sau, în altă variantă, ce poate fi întîlnită la Heidegger, este vorba despre ideea conform căreia eul (*sub-jectum*), instituit drept fundament al cunoaşterii şi al existenţei, îşi reprezintă fiinţarea, transformînd-o astfel în obiect (*ob-jectum*).

Una din tematizările importante ale acestui concept îi aparţine lui Foucault. Identificînd trei episteme în istoria culturii, el arată că una dintre acestea, epistema clasică, rezidă într-o „analitică a reprezentării". După cum ştim, conceptul de epistemă desemnează sistemul de relaţii care descriu practica discursivă a unei epoci, delimitînd între ceea ce se poate spune şi ceea ce nu se poate spune în acea epocă. Fiecare epocă se defineşte după tipul de discurs practicat atunci, şi tocmai acest a priori istoric face posibilă, într-o epocă dată, un anumit mod de apariţie a obiectelor şi un anumit demers al ştiinţelor. În funcţie de raportul dintre semn şi semnificat, precum şi a modului de semnificare, Foucault distinge trei episteme[66]. Prima este cea a asemănării, întinzîndu-se din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea. În cadrul acestei episteme, orice lucru putea fi

[66] Michel Foucault, *Cuvintele şi lucrurile. O arheologie a ştiinţelor umane*, traducere de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, Bucureşti, Editura Univers, 1996.

văzut ca un semn, fiecare trimiţînd mereu la un altul, în mod vizibil sau ascuns. De pildă, analogia dintre macrocosmos şi microcosmos a funcţionat ca un model de înţelegere a lumii. Pe scurt, această primă epistemă întemeiază discursurile despre lume pe asemănarea existentă între lucruri, principalele figuri ale asemănării fiind convenienţa, emulaţia, analogia şi simpatia. A doua este epistema clasică, durînd de la începutul secolului al XVII-lea pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. În esenţă, acum asistăm la separarea cuvintelor de lucruri, operaţia de semnificare nemaifiind una naturală, ci una care are loc doar în spaţiul cunoaşterii. Importantă devine acum punerea în ordine a lucrurilor, clasificarea lor şi cunoaşterea lor printr-o metodă universală, *mathesis universalis*, văzută ca ştiinţă a ordinii calculabile. Semnele sunt sau idei primare ale raţiunii (în tradiţia raţionalistă), sau impresii primare ale simţurilor (în tradiţia empiristă). Prin intermediul unora sau al celorlalte ne reprezentăm lucrurile şi vorbim despre ele. În chip firesc, adevărul este acum înţeles ca adecvare a cuvintelor la lucruri, prin intermediul reprezentării. După Foucault, în epoca clasică cunoaşterea este centrată în continuare pe obiect, care nu e altul decît ordinea ideilor, din cauză că ideile nu sunt încă privite ca avîndu-şi originea în subiect, ci doar ca fiind localizate în acesta. Epoca aceasta este una a spectacolului, a reprezentării teatrale (lumea apare ca o fabulă, precum la Descartes), întrucît subiectul însuşi se înţelege pe sine ca simplu spectator. A treia epistemă este cea modernă, de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. După cum vedem, această periodizare nu corespunde cu modul în care modernitatea este circumscrisă în mod obişnuit. După Foucault, modernităţii îi este definitorie critica reprezentării, din perspectiva unei analitici a finitudinii: „cultura modernă poate gîndi omul pentru că gîndeşte finitul plecînd de la el însuşi”.

Asistăm acum la o critică a mai vechii metafizici, care vorbea cu prea mare uşurinţă din chiar perspectiva infinitului. Abia în modernitate omul apare ca subiect finit, dar şi ca obiect al ştiinţelor umane. Totodată, arată Foucault, ea este epoca istoricităţii, căci istoria ajunge acum să ocupe exact locul pe care anterior îl avea *mathesis universalis*. Întreaga realitate este privită din punct de vedere istoric şi se scriu numeroase istorii, aproape despre orice. Toate însă au un sens universal şi legi universale.

Ideea de a lega problema reprezentării de modul de gîndire al unei epoci o are şi Richard Rorty. În prima sa lucrare importantă, *Philosophy and the Mirror of Nature*, acesta dă un verdict radical, cel puţin pentru mediul filosofic în care autorul era activ: epistemologia modernă este de tip reprezentaţionalist, adică înţelege cunoaşterea ca fiind reprezentarea unei realităţi existente în afara minţii noastre. De aceea, filosofia modernă se întreabă asupra posibilităţii cunoaşterii, investigînd de fapt posibilitatea minţii de a construi reprezentări. Astfel, filosofia modernă nu e altceva decît o teorie generală a reprezentării. Principala ei metaforă este cea a minţii „ca oglindă uriaşă ce conţine diverse reprezentări – unele corecte, altele nu – studiate prin metode pure, neempirice”[67]. În momentul apariţiei cărţii, critica reprezentaţionalismului şi a fundaţionalismului a fost interpretată ca o apropiere a lui Rorty de filosofiile „relativiste” (existenţialism, hermeneutică, poststructuralism), în detrimentul filosofiilor de care aparţinea pînă atunci, considerate a fi ştiinţifice în spaţiul anglo-american (pozitivism, empirism logic, filosofia minţii). În fapt, Rorty investighează modul în care au luat naştere reprezentaţionalismul şi fundaţionalismul modern, realizînd un exerciţiu genealogic

[67] Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979, p. 12.

de tip nietzschean: invenţia „minţii" de către Descartes, ca entitate de sine stătătoare în care se desfăşoară diverse procese; discuţia epistemologică în termeni de procese mentale (Locke); analiza posibilităţii cunoaşterii prin supunerea ei exigenţelor „tribunalului raţiunii pure" (Kant); înţelegerea filosofiei ca activitate de întemeiere raţională a cunoaşterii (neokantianismul); afirmarea pretenţiilor ştiinţifice ale filosofiei (Russell, Husserl). Rorty vrea astfel să arate că fundaţionalismul şi reprezentaţionalismul nu sunt aspecte naturale ale filosofiei, consubstanţiale acesteia, eterne, ci ele au apărut la un moment dat, fiind urmarea unei evoluţii intelectuale. Ele sunt deci trăsături contingente ale filosofiei. Scopul lui Rorty, aşa cum îl exprimă chiar el, este „de a submina încrederea cititorului în conceptul de «minte» ca entitate asupra căreia ar trebui să avem un punct de vedere «filosofic», în noţiunea de «cunoaştere» ca proces despre care ar trebui să existe o «teorie» şi care posedă temeiuri şi în noţiunea de «filosofie», aşa cum a fost ea concepută în posteritatea lui Kant"[68].

Ce tip de filosofie ia locul celei puse în discuţie? Rorty mizează pe o filosofie a edificării private şi a construcţiei de noi metafore. Cunoaşterea trebuie privită în manieră pragmatistă. Justificarea ei este un fenomen social, ce presupune consensul (idee susţinută şi de Dewey). Autorii săi preferaţi sunt cei „revoluţionari" (în sensul exprimat de Kuhn), cum ar fi Nietzsche, Heidegger, Wittgenstein, Gadamer. Pe cel din urmă îl admiră pentru că susţine o concepţie romantică asupra subiectului, axată pe ideea de autocreaţie prin dialogul liber din interiorul unei tradiţii. Meritul lui Gadamer ar fi deci acela de a considera descoperirea faptelor ca fiind doar unul din numeroasele posibile proiecte de edificare.

[68] *Ibidem*, p. 7.

În lucrarea din 1979, Rorty enunţă deja o opinie de tip wittgensteinian asupra limbajului, înţeles ca unealtă, şi nu ca reprezentare a realităţii. În lucrarea *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, Rorty pleacă de la ideea wittgensteiniană a jocurilor de limbaj (acestea sunt alternative şi nu putem alege între ele prin apel la criterii)[69]. Această idee se distanţează de teza conform căreia limbajul (vocabularul) este deja în lume şi trebuie doar descoperit (teză prezentă peste tot în metafizica tradiţională). Împotriva ei, trebuie să înţelegem că lumea ca atare nu vorbeşte, aşadar nu există un vocabular perfect adecvat în care lumea este descrisă fără rest, ci doar noi vorbim. Limbajul, arată Rorty, nu este un mediu care se interpune între noi şi realitate (teza conform căreia limbajul nu este un mediu e preluată de la Donald Davidson). În filosofia anterioară, uneori s-a considerat că el este un mediu transparent, alteori s-a crezut că este un mediu opac al reprezentării ori al exprimării. De fapt, lumea nu ni se deschide, ci mai curînd este opacă la descrierile noastre. Acestea din urmă au doar funcţia de a contribui la construcţia de sine a omului.

Vocabularele alternative, arată Rorty, sunt asemenea unor unelte alternative. Ne întrebăm doar care unealtă este eficientă într-o anumită situaţie, şi nu dacă ea corespunde realităţii (recunoaştem aici nu doar teoria wittgensteiniană a jocurilor de limbaj, ci şi pragmatismul). Uneori vocabularele se stînjenesc reciproc, fiind concurente. Aşa se ajunge ca unele să le înlocuiască pe altele mai vechi. Creaţia unui vocabular nou este comparată cu inventarea unei noi unelte, arată Rorty.

---

[69] Richard Rorty, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ştefanov, Bucureşti, Editura ALL, 1998, pp. 36, 45 sq.

Opoziţia faţă de metafizica tradiţională este marcată de Rorty prin distincţia între metafizician şi ironist. Metafizicianul se întreabă care este natura intrinsecă a realităţii şi crede că există esenţe reale ale lucrurilor, care pot fi descrise prin cuvinte. Astfel, el crede că există un „vocabular final", corect, perfect adecvat, în posesia căruia ne aflăm în cea mai mare parte. El încearcă să înţeleagă corect genurile lucrurilor şi ale cuvintelor, încrezîndu-se aşadar în gîndirea de tip categorial. Dimpotrivă, ironistul crede în producerea adevărului, şi nu în găsirea lui dat de-a gata. Totodată, el mai crede în posibilitatea de substituţie a vocabularelor şi în redescrierea continuă, care este hotărîtoare pentru construcţia propriului sine. Metafizicienii îşi iau ca model activitatea oamenilor de ştiinţă, în vreme ce ironiştii cred că ştiinţa este o activitate oarecare. Atitudinea etico-politică a ironistului liberal este solidaritatea, înţeleasă ca identificare cu „umanitatea în sine" (imposibilă, după Rorty) şi ca îndoială de sine (îndoială faţă de propria sensibilitate în faţa suferinţei celorlalţi). Despre cruzime, solidaritate şi îndoială de sine Rorty scrie atît direct, cît şi în paginile în care interpretează lucrările lui Nabokov şi Orwell.

Sisteme şi metanaraţiuni

Obsesia pentru ideea de sistem, prezentă la mulţi dintre filosofii moderni, a primit cîteva serioase corecţii. Heidegger, bunăoară, pune această obsesie a modernilor pe seama centralităţii pe care o are eul în gîndirea acestei epoci. La rîndul său, Deleuze denunţă orice sistem închis, arătînd că acesta expulzează singularităţile, transformîndu-le în simple aplicaţii ale regulilor sistemului.

O abordare coerentă a acestei chestiuni descoperim la Jean-François Lyotard, cunoscutul teoretician al post-

modernismului[70]. Întrebarea de la care porneşte Lyotard este următoarea: cum îşi dobîndesc legitimitatea formele şi

[70] După cum ştim, ideea de postmodernism debutează în artă (arhitectură, film, critică literară) şi se leagă apoi de mişcările sociale din anii '60 (cînd începe să fie suspectat universalismul politicii şi cunoaşterii de tip occidental). În artă, postmodernismul reprezintă atît critica modernităţii social-politice (la fel ca modernitatea estetică), dar şi depăşirea modernităţii estetice prin refuzul atitudinii distructive faţă de tradiţie (reînnoadă dialogul cu tradiţia, pe care o reinterpretează, şi redescoperă memoria). Postmodernismul a fost definit iniţial în arhitectură (Charles Jencks, Robert Venturi) prin următoarele caracteristici: prezenţa dimensiunii lingvistice în arhitectură, despre care ajunge să afirme că nu e un limbaj al formelor arhetipale, ci sensul rezultă din relaţiile cu alte elemente; aşadar, se trece de la univalenţă la multivalenţă. Sub aceeaşi etichetă a postmodernismului sunt plasate mai multe formule care descriu o realitate culturală polimorfă: „societatea spectacolului" (Guy Debord), „era vidului" (Gilles Lipovetsky), „epoca individului" (Alain Renaud), „societatea comunicării generalizate" (Gianni Vattimo), „sfîrşitul socialului" (Jean Baudrillard), „sfîrşitul istoriei" (Francis Fukuyama). Dacă acceptăm ideea că termenul de postmodernism se referă la fenomenele culturale, iar cel de postmodernitate la fenomenele sociale, atunci trebuie să ne întrebăm dacă postmodernismul este o doctrină, o idee, o experienţă culturală („sensibilitate unificatoare" ce poate fi regăsită în toate formele culturale contemporane, aşa cum crede Jürgen Peper), sau o descriere a condiţiei sociale a unei epoci. S-a vorbit, în acest sens, despre o societate post-industrială: Alain Touraine şi Daniel Bell, despre trecerea de la principiul „muncă şi capital" la principiul „cunoaşterea teoretică" (cf. David Lyon, *Postmodernitatea*, traducere de Luana Schidu, Bucureşti, Editura Du Style, 1998, p. 37). Apoi, s-a mai afirmat că trăim într-o societate de consum a capitalismului tîrziu (David Lyon), în măsura în care totul e supus regulii consumismului, devenit un stil de viaţă

(„suntem ceea ce consumăm"); la rîndul său, Jean Baudrillard arată că trăim într-o societate de consum deoarece consumul este principalul mijloc de dominare (al luptei de clasă, în termeni marxişti). Zygmunt Bauman identifică o trecere de la „muncă" la „consum" şi de la „fabrică" la „magazin", precum şi faptul că asistăm la un război de independenţă faţă de spaţiu, la globalizarea datorită noilor media şi la modificarea percepţiei spaţiului (de la *panoptikon* la baza de date: spaţiul cibernetic se suprapune peste cel teritorial). O descriere integratoare găsim la Gianni Vattimo. După acesta, postmodernismul constă în acceptarea nihilismului (disoluţia valorilor supreme, despre care vorbea Nietzsche), dar şi identificarea fiinţei cu valoarea (conform interpretării lui Heidegger la Nietzsche), identificată de Vattimo cu valoarea de schimb. Iată care sunt trăsăturile postmodernismului, după Vattimo: a) adevărul devine unul istoric (precum la Kuhn); la fel fiinţa, experienţa şi valoarea dobîndesc un caracter istoric; adevărul este doar un şir de metafore solidificate (Nietzsche); fiecare dintre noi aparţine propriei tradiţii istorice; b) avem de-a face cu o „gîndire slabă", constînd în „slăbirea" fiinţei (respingerea trăsăturilor „tari" ale gîndirii, ale adevărului, ale legilor morale, ale canonului estetic); c) critica fundamentului metafizic şi antifundaţionalismul în ştiinţă; anarhismul epistemologic (Paul Feyerabend: „merge orice"); ştiinţa este doar unul dintre discursurile concurente; realităţile măsurate şi dominate ştiinţific sunt locale (nu mai reprezintă modelul oricărei realităţi); d) disoluţia subiectului; e) consumarea modernităţii din interiorul ei, prin ducerea la ultimele consecinţe a presupoziţiilor ei; f) postmodernismul ca paradigmă hermeneutică a raţiunii (ontologie hermeneutică); g) realitatea devine un colaj de poveşti şi fragmente (care înlocuiesc metanaraţiunea modernă); h) societatea comunicării generalizate (un nou Babel al societăţii comunicării); societatea transparentă (a se vedea şi Lyotard: „trebuie să deschidem băncile de date"). Cf. Gianni Vattimo, *Sfîrşitul modernităţii. Nihilism şi hermeneutică în cultura postmodernă*, traducere de Ştefania Mincu, Constanţa, Editura Pontica, 1993.

metodele de cunoaştere ştiinţifică? Prin termenul de legitimitate trebuie să înţelegem modul în care sunt prescrise condiţiile (regulile) care atestă că un enunţ este ştiinţific. La Platon, problema legitimării ştiinţei a fost identică problemei legitimării „legislatorului". De aceea, genul de limbaj numit „ştiinţă" se află în raport cu genurile de limbaj „etică" şi „politică". Statutul actual al cunoaşterii ştiinţifice este urmarea faptului că ştiinţa modernă şi-a creat propria formă de legitimare prin excluderea legitimărilor de tip narativ, cele care definesc ce anume poate fi spus şi făcut în perimetrul unei culturi. Ştiinţa a încercat să le excludă încă din secolul al XVIII-lea prin impunerea unui joc de limbaj denotativ[71]. În realitate, cunoaşterea ştiinţifică nu e totuna cu întreaga cunoaştere. Deşi se opune legitimării de tip narativ, ştiinţa se legitimează şi ea tot narativ atunci cînd ne întrebăm care este rostul ei în societate (la ce este bună ştiinţa?). În modernitate există o alternativă între două tipuri de cunoaştere: pozitivistă (care îşi găseşte aplicarea în tehnică) şi critică (hermeneutică sau reflexivă), care îşi pune problema valorilor şi a scopurilor. Această distincţie, arată Lyotard, nu mai corespunde dinamismului cunoaşterii postmoderne[72].

Concepţia despre sine se modifică şi ea în această epocă. Sinele e „prins într-o textură de relaţii mai complexă şi mai mobilă ca niciodată. El este situat întotdeauna (...) în «noduri» ale circuitelor de comunicare, oricît de infime ar fi ele. (...) situat în posturi prin care trec mesaje de natură diversă"[73]. „Atomii sunt plasaţi în noduri de relaţii pragmatice, dar ei sunt şi deplasaţi de către mesajele care îi

[71] Jean-François Lyotard, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, traducere de Ciprian Mihali, Bucureşti, Editura Babel, 1993, p. 15.
[72] *Ibidem*, p. 35.
[73] *Ibidem*, p. 37.

străbat, într-o mişcare continuă. Fiecare partener de limbaj este ţinta unei «mutări» care îi provoacă o «deplasare», o alterare, de orice fel ar fi ele, şi aceasta nu numai în calitate de destinatar şi de referent, ci şi ca destinator"[74]. Asistăm deci la atomizarea socialului în reţele de jocuri de limbaj, problema fiind doar cea a instituţiilor care impun reguli jocurilor de limbaj, acţionînd ca nişte filtre. Ele prescriu ce anume poate fi spus şi privilegiază anumite clase de enunţuri şi anumite moduri de a spune. Dar şi într-o instituţie regulile se impun prin deplasarea limitelor unei instituţii mai vechi, impunerea unei limite fiind rezultatul unor strategii de limbaj elaborate înăuntrul sau în afara instituţiei[75].

Cunoaşterea nu se limitează la ştiinţa propriu-zisă, formată din enunţuri denotative. După cum arată Lyotard, ea este alcătuită şi dintr-un *savoir-faire*, un *savoir-ecouter* etc., adică din acele competenţe care depăşesc criteriul strict al adevărului, extinzîndu-se asupra criteriilor de eficienţă, de justiţie, de fericire, de frumuseţe etc. *Savoir* este acel ceva care determină o persoană să susţină atît enunţuri denotative „bune", cît şi enunţuri „prescriptive" bune, enunţuri „evaluative" bune etc.[76] Subiectul nu e altceva decît suma competenţelor sale.

Există o afinitate a cunoaşterii (*savoir*) cu tradiţia, căci cunoaşterea tradiţională a mizat pe forme narative, pe transmiterea de povestiri. Cunoaşterea era înţeleasă ca formare individuală (*Bildung*), sau cultură. Forma narativă admite pluralitatea jocurilor de limbaj. În definitiv, legătura socială se formează prin toate jocurile de limbaj, nu doar prin cel ştiinţific (denotativ).

---

[74] *Ibidem*, pp. 38-39.
[75] *Ibidem*, p. 40.
[76] *Ibidem*, p. 42.

Care sunt însă naraţiunile prin care se legitimează ştiinţa? Aceasta din urmă face apel la o naraţiune politică şi la una filosofică. După Lyotard, naraţiunea politică, întrupată de idealurile Revoluţiei franceze, este cea a eliberării treptate a umanităţii din sclavie (şi a desfiinţării dominaţiei de clasă). Cunoaşterea trebuie acum să devină accesibilă tuturor, contribuind la realizarea idealului emancipator. Naraţiunea filosofică este perfect întruchipată de filosofia speculativă a lui Hegel, pentru care cunoaşterea este principalul mijloc al conştiinţei de sine a spiritului. Ea este o „metanaraţiune raţională", iar subiectul care „povesteşte" este un „metasubiect". Ambele naraţiuni au un caracter teleologic. Totodată, ambele justifică şi alte naraţiuni subordonate lor, motiv pentru care Lyotard le numeşte „metanaraţiuni".

După al doilea război mondial înregistrăm o tot mai mare neîncredere în metanaraţiuni. Ele îşi pierd forţa de legitimare a ştiinţei. Ştiinţa se împarte în numeroase specializări, crede Lyotard, fiecare avînd propriul mod de legitimare, propriile proceduri, propriul joc de limbaj, incomensurabile cu ale celorlalte ştiinţe (Kuhn). În locul adevărului (al verificării) devine important *gradul de performanţă* (care este un criteriu pragmatic). Performativitatea nu e altceva decît optimizarea raportului dintre intrările (*input*) şi ieşirile (*output*) unui sistem. Societatea ar putea fi astfel reprezentată ca o maşină. Discursurile totalizatoare sunt văzute acum drept „teroriste". În locul lor apare fragmentul, „micronaraţiunea", iar atitudinea adecvată este ironia. Ştiinţa îşi pierde autoritatea, nemaifiind considerată unica sursă a sensului. Motivul e acela că ea nu mai este concepută ca fiind infailibilă. Nu există nici un secret ştiinţific. Orice discurs poate sta alături de toate celelalte, idee pe care o putem regăsi şi la Richard Rorty.

După Lyotard, ne situăm în interiorul unor reţele flexibile ale jocurilor de limbaj. Suntem prinşi în jocurile noastre de limbaj locale, care diferă de la un moment la altul şi de la o activitate la alta (cunoaşterea este locală). Nu există un consens al jocurilor de limbaj. De aceea, stilul postmodern este colajul. Textualitatea îşi modifică şi ea statutul: dispare graniţa dintre cunoaştere, lume, text şi interpretare. Asistăm la o redefinire şi o reinterpretare continue. Resortul legitimării cunoaşterii este acum puterea. Noutatea rezultă fie din realizarea unei noi mutări într-un joc al competenţelor egale, fie prin schimbarea regulilor jocului[77].

De la „moartea lui Dumnezeu" la „dincolo de fiinţă"

Anunţul nietzschean al „morţii lui Dumnezeu" se doreşte a fi descrierea precisă a unui eveniment semnificativ al istoriei europene, marcată de fenomenul nihilismului. În esenţă, acesta constă în faptul că valorile şi idealurile lumii europene şi-au pierdut eficienţa. Însă acest eveniment este mult mai vechi, el ţinînd de o structură de profunzime, de o logică definitorie pentru modul de a fi al omului european. Anunţul privitor la moartea lui Dumnezeu constată prăbuşirea unei întregi lumi şi identificarea temeiului ei, care este nimicul. Aceasta este „lumea adevărată", prin care a fost mereu justificată realitatea, care a fost astfel înţeleasă ca „lume aparentă". Nietzsche vorbeşte despre istoria acestei „erori", una care cuprinde toate instanţele care au ocupat, pe rînd, locul central al metafizicii, acela de temei al existenţei: Ideile, Dumnezeu, imperativul moral, progresul, fericirea, cultura şi civilizaţia.

[77] *Ibidem*, p. 90.

Ce anume presupune evenimentul acesta aflăm cu ajutorul a trei metafore[78]. „Cum am putut să bem marea?", se întreabă nebunul care face anunţul respectiv. Dispariţia mării simbolizează negarea infinitului, a prezenţei sale în lumea finită. „Cine ne-a dat buretele pentru a şterge întregul orizont?" Orizontul simbolizează limita, cuprinderea lucrurilor într-un cîmp în care îşi dobîndesc conturul, determinaţia şi forma. Dispariţia orizontului semnifică negarea acestui cîmp. În istoria metafizicii, rolul ei l-a jucat aşa-numita „lume adevărată", a cărei ultimă ipostază în cadrul modernităţii este eul, cu diversele sale ipostaze. În absenţa orizontului constrîngător, omul ajunge să fie el însuşi măsura tuturor lucrurilor. În sfîrşit, nebunul se mai întreabă: „Ce-am făcut cînd am desprins pămîntul acesta din lanţul soarelui său?" În *Republica* lui Platon, Soarele este un *analogon* al Ideii Binelui şi, prin extensie, al Dumnezeului creştin. De aceea, în istoria metafizicii el a simbolizat mereu temeiul ultim al întregii fiinţări. Dispariţia sa eliberează pămîntul de necesitatea de a fi justificat printr-o „lume adevărată", iar astfel pămîntul îşi devine suficient sieşi. Comentînd această chestiune, Eugen Fink conchide că tematizarea morţii lui Dumnezeu are drept consecinţă faptul că filosofia lui Nietzsche poate fi privită ca un proiect cosmologic.

Percepţia morţii lui Dumnezeu o poate avea doar cel care a experimentat prin propria viaţă sentimentul divinului, chiar şi sub forma absenţei acestuia. Anunţul nietzschean prescrie şi posibilitatea apariţiei unor „noi zei". Ideea este sugerată în acelaşi aforism din *Ştiinţa voioasă*. Nebunul care anunţă moartea lui Dumnezeu este conştient de tragismul anunţului său. „Încotro ne îndreptăm noi? (...) Nu rătăcim ca printr-un neant nesfîrşit? Nu ne adie golul în

[78] KSA 3, pp. 480-482 (SV, § 125, p. 130).

faţă? Nu s-a făcut mai frig? Nu vine mereu noaptea şi încă mai multă noapte?" Dispariţia soarelui aduce cu sine noaptea. Cum şi în ce lumină mai pot fi văzute acum lucrurile? Cum ne mai putem orienta? Oare omul este suficient de pregătit pentru a fi el însuşi sursa de lumină a întregii fiinţări? „Nu este oare dimensiunea acestei fapte prea mare pentru noi? Nu trebuie să devenim noi înşine zei pentru a părea cel puţin demni de ea?" Răspunsul la întrebările nebunului este exprimat prin figura supraomului. Înainte de venirea supraomului, nebunul face anunţul epocal în lumina palidă a unui felinar, care nu e altceva decît „lumina de avarie" graţie căreia e văzută dispariţia „lumii adevărate". Doar că dispariţia ca atare nu poate fi încă suportată, întrucît omul încă nu se poate orienta singur în această lume, singura existentă. De aceea, nebunul devine sceptic: „La urmă el îşi azvîrli felinarul pe jos, astfel încît se sparse în bucăţi şi se stinse. «Vin prea devreme, spuse apoi, nu mi-a sosit încă timpul. Această faptă uriaşă mai este încă pe drum şi umblă – nu a pătruns încă pînă în auzul oamenilor. (...)»"[79].

După Heidegger[80], anunţul nietzschean al „morţii lui Dumnezeu" presupune conştientizarea inversiunii „valorii" tuturor valorilor precedente. Valorile considerate a fi „supreme" îşi pierd acest statut, locul lor fiind luat de cele privite în trecut ca fiind „slabe". Or, principiul acestei inversiuni este voinţa de putere. În interpretarea lui Heidegger, aceasta este voinţa pură şi absolută care se vrea pe sine (voinţa de voinţă). Moartea lui Dumnezeu survine atunci cînd locul lui este ocupat de altă instanţă. Iar „locul" pe care-l ocupă în istoria metafizicii este cel al eficienţei

[79] *Ibidem*.

[80] Martin Heidegger, „Nietzsches Wort «Gott ist tot»", în *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980, pp. 205-263.

cauzale şi al conservării lumii create. Acest loc rămîne vacant. Atunci cînd în modernitate omul s-a instituit ca *ego cogito*, a cărui ultimă ipostază este voinţa de putere, deicidul a devenit inevitabil. În această privinţă, interpretarea lui Heidegger se bazează pe un fragment din *Ştiinţa voioasă* (§ 125)[81]: „Unde a plecat Dumnezeu? (…) Noi l-am ucis – voi şi eu! Noi toţi suntem ucigaşii lui!" Nebunul care anunţă moartea lui Dumnezeu unor oameni lipsiţi de credinţă strigă neîncetat: „Îl caut pe Dumnezeu!" Heidegger sugerează că acesta ar putea fi începutul remediului. Motivul e uşor de înţeles. Nietzsche atacă o anumită imagine asupra lui Dumnezeu, total inadecvată, şi anume cea făurită de om.

În secolul XX, modelul criticii nietzscheene nu a rămas fără urmări. Critica teologiei raţionale revine adesea în atenţie, scopul ei principal fiind cel de a înlătura înţelegerea lui Dumnezeu ca simplu concept, aşadar ca idol, pentru a pune în evidenţă o experienţă originară a divinului. Pentru Heidegger, bunăoară, Dumnezeul filosofilor este o simplă fiinţare, o determinaţie istorică prin care fiinţa a fost reprezentată ca fiinţare supremă. Tot în spaţiul fenomenologiei, autori precum Michel Henry, Emmanuel Lévinas ori Jean-Luc Marion, pentru a numi doar cîţiva dintre cei mai cunoscuţi, încearcă să coboare la rădăcinile teologiei, pentru a pune în evidenţă însăşi posibilitatea ca divinul să se arate, să devină fenomen. În maniere diferite, Levinas şi Marion încearcă să recupereze transcendenţa absolută a lui Dumnezeu, dincolo de tradiţia care, în istoria metafizicii, l-a înţeles pe Dumnezeu ca simplu concept sau ca imagine, reducîndu-l astfel la categoriile minţii umane.

[81] KSA 3, pp. 480-482 (SV, § 125, pp. 129-131). O variantă anterioară a anunţului „morţii lui Dumnezeu" poate fi găsită într-un paragraf din *Călătorul şi umbra sa*. Cf. KSA 2, pp. 590-591 (OPO, II/2, § 84, p. 398).

Levinas, bunăoară, arată că Celălalt nu e totalizabil, căci totalitatea este mereu a Aceluiaşi. Împotriva ontologiei, care se mişcă permanent în orizontul totalităţii, ar trebui să înţelegem că suntem expuşi exteriorităţii Celuilalt, transcendenţei sale, şi doar astfel acesta rămîne un absolut. Netotalizabil, Celălalt este infinit. Într-un alt registru, Derrida pune în analogie deconstrucţia cu teologia apofatică, sondînd condiţiile de posibilitate a ceea ce, prin definiţie, este însuşi imposibilul, incalculabilul, indeterminatul. În sfîrşit, în orizontul hermeneuticii biblice, expansiunea faptului interpretării se leagă de explorarea regimului slăbit al textului sacru, care poate fi văzut la fel ca orice alt text, aşadar ca ansamblu de jocuri sociale şi practici de lectură, el apropiindu-se astfel de regimul mitului, care, lipsit de un text originar, se traduce permanent pe sine[82].

Critica subiectului

1. Eul ca multiplicitate

Nietzsche este primul filosof care pune sistematic în discuţie toate ipostazele eului pe care gîndirea modernă le-a considerat a fi centrale. Eul transcendental, conştiinţa de sine, spiritul, eul monadic, sufletul, eul absolut etc., toate aceste „centralităţi" metafizice ale modernităţii sunt pentru el problematice. „Nu există nici «spirit», nici raţiune, nici gîndire, nici conştiinţă, nici suflet, nici voinţă, nici «adevăr»: toate sunt ficţiuni inutilizabile"[83]. După cum vedem din paragraful „Cum a devenit în sfîrşit lumea adevărată o fabulă", din *Amurgul idolilor*, odată cu modernitatea „lumea adevărată" s-a repliat înăuntrul

[82] Cf. Jean Greisch, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985, p. 28.
[83] KSA 13, 14 [122], pp. 301-302 (VP, § 480, p. 316).

subiectului, ca unitate sintetică a acestuia. În modernitate, subiectul a devenit principiul diferenţei dintre cele două „lumi" („adevărată" şi „aparentă"), aşa cum în Evul Mediu principiul ei era Dumnezeu.

În gîndirea modernă, eul este cel mai adesea conceput ca unitate logică, ca şi cum ar fi identic în toate actele sale. Îndoiala, înţelegerea, voinţa, imaginaţia, simţirea, deci principalele acte ale eului enumerate de către Descartes, ar avea în comun eul cugetător, un veritabil nucleu al lor, perfect unitar şi identic sieşi[84]. Iar pentru Kant, reprezentările prin care luăm cunoştinţă de diversul sensibil sunt unificate sintetic de către eu, perfect identic sieşi, echivalat cu intelectul[85]. Pentru Nietzsche, unificarea prin sinteză este o simplă înşelătorie. Identitatea şi unitatea eului, imaginate de modernitate, reprezintă modelul exemplar după care noi construim, printr-o falsificare, iluzia identităţii şi a unităţii lucrurilor. În acelaşi fel apar toate iluziile „datului". După Nietzsche, credinţa în eu se află la baza credinţei în substanţă şi în lucrul în sine. Toate pozitivităţile metafizicii clasice şi moderne derivă de aici. Atît logica, dar şi metafizica subiectului caută justificarea ultimă a identităţii (a „cazurilor identice").

„*Subiectul*: aceasta este terminologia credinţei noastre într-o *unitate* subiacentă tuturor momentelor diferite ale sentimentului maxim de realitate (...). «Subiectul» este ficţiunea potrivit căreia o multitudine de stări identice în noi ar fi efectul unui singur substrat: dar *noi* suntem cei care am

---

[84] René Descartes, *Meditaţii despre filozofia primă*, traducere de Constantin Noica, în *Două tratate filozofice*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992, pp. 247-259.

[85] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, ed. cit., pp. 136-141 (*Critica raţiunii pure*, ed. cit., pp. 128-135). Cf. şi Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, 3-e édition, PUF, Paris, 1994, p. 25.

creat «identitatea» acestor stări; *identificarea* şi *ajustarea* acestora constituie *faptul real*, iar nu identitatea (– aceasta trebuie mai degrabă *contestată* –)"[86].

După Nietzsche, aşa-zisa „certitudine nemijlocită" a „Sinelui" este iluzorie, iar presupusa unitate a eului cugetător ascunde în fapt o luxuriantă multiplicitate"[87]. Cuvintele sunt cele care ne ispitesc să credem în subiect. Gramatica nu e altceva decît o involuntară „metafizică populară"[88], care ne-a creat obişnuinţa de a nu putea concepe un act în el însuşi, fără a presupune un subiect al acţiunii. Astfel trebuie înţeles principiul cartezian al eului cugetător. Din cauza habitudinii gramaticale, ne închipuim existenţa eului întrucît ne vedem obligaţi să concepem existenţa unui actant al procesului gîndirii. Deşi noi observăm doar procesul, ne imaginăm că există un subiect al său, din care acesta izvorăşte, o cauză a sa, aşadar „ceva care gîndeşte"[89]. Apoi, printr-o a doua interpretare, echivalăm acest „ceva" cu eul ca atare. Toate obişnuinţele metafizicii derivă din regulile gramaticii. După Nietzsche, noi transpunem inconştient aceste obişnuinţe de folosire a limbajului în idei de natură metafizică.

Deşi necesară vieţii, credinţa în subiect este o simplă ficţiune: „o credinţă poate reprezenta o condiţie vitală şi, cu toate acestea, să fie falsă"[90]. O dată ce obişnuinţa „gramaticală" de ordin general s-a înrădăcinat în noi, uzăm de ea în cele mai diverse registre. În cazul lui „eu gîndesc", ne servim de cunoştinţele anterioare, comparînd starea actuală

[86] KSA 12, 10 [19], p. 465 (VP, § 485, p. 319). Despre subiect ca „aparenţă" tratează şi Gianni Vattimo, *Dincolo de subiect.*, ed. cit., p. 41.
[87] KSA 5, p. 29 (BR, § 16, p. 23).
[88] KSA 3, p. 593 (SV, § 354, p. 230).
[89] KSA 5, p. 31 (BR, § 17, pp. 24-25).
[90] KSA 11, 38 [3], p. 598 (VP, § 483, p. 318).

a „gîndirii" cu alte stări reţinute în memorie. Abia prin această comparaţie stabilim ce este, de fapt, starea prezentă a „gîndirii". Procesul este deci indirect. Din această cauză, „eu gîndesc" nu poate fi o „certitudine nemijlocită"[91], aşa cum credea Descartes, şi cu atît mai puţin un principiu metafizic.

Eul este deci mediat, fiind secundar în raport cu procesul gîndirii, a cărui falsificare (sau interpretare) este. Acesta reprezintă un puternic argument împotriva înţelegerii cartesiene a *ego*-ului. Alt argument este cel al pluralităţii. După Nietzsche, există o pluralitate de euri, care nu au în comun un eu generic, substanţial şi unitar. Ideea pluralităţii este însă mult mai radicală: eul este *în el însuşi* multiplu. El este o pluralitate de afecte, instincte, pulsiuni, sentimente, nevoi, pe scurt, voinţe de putere. Deşi plural, subiectul este în acelaşi timp un ansamblu organizat, unul exclusiv de natură corporală. Pornind de la el, noi inventăm unitatea sub forma unei iluzorii ordini substanţiale, pe care o considerăm a fi originară, deci prealabilă multiplicităţii forţelor. Corpul este exemplul cel mai elocvent al pluralităţii. În el, multiplul e manifest. Ideea surprinsă aici reprezintă una din criticile cele mai severe la adresa filosofiei anterioare, care adesea a devalorizat corpul, considerîndu-l secundar şi precar exact din cauza pluralismului său, căruia filozofii i-au căutat diverse substitute şi remedii. Dimpotrivă, Nietzsche crede că „fenomenul *corpului* reprezintă fenomenul mai bogat, mai clar, mai inteligibil: a-l situa la început din punct de vedere metodic fără a decide în privinţa semnificaţiei sale ultime"[92].

„De-a lungul firului conducător pe care-l reprezintă corpul, se prezintă o *multiplicitate* extraordinară; din punct

[91] KSA 5, p. 29 (BR, § 16, pp. 23-24).
[92] KSA 12, 5 [56], pp. 205-206 (VP, § 489, p. 321).

de vedere metodologic este permis să întrebuinţăm fenomenul *mai bogat*, care poate fi studiat mai bine, ca fir conducător pentru înţelegerea fenomenului mai sărac"[93].

Corpul este modelul oricărei ordini graţie structurii sale desăvîrşite, motiv pentru care trebuie luat ca „fir conducător". „Corpul omenesc este o structură mult mai perfectă decît un sistem de idei şi sentimente, ba chiar superioară unei opere de artă – – "[94].

Pentru Nietzsche, *ego cogito* este o simplă falsificare, o interpretare a procesului corporal, care este de fapt inconştient şi automat. El nu rezultă prin activitatea unui aşa-zis „subiect". Eul nu este substratul neschimbător al pluralităţii corporale a instinctelor, nevoilor, afectelor, sentimentelor, adică a voinţelor de putere, ci este chiar „o pluralitate de forţe personale din care ba una, ba alta trece în prim-plan în calitate de *ego*"[95]. Din acest motiv, subiectul „nu este ceva dat, ci o plăsmuire asociată, un artificiu de fundal"[96].

Interesat şi el de singularităţi şi diferenţe, Deleuze pune în discuţie modul în care gîndirea modernă a discutat despre eu şi despre principiul sintezei. Postulînd faptul că sinteza de unificare într-un eu este realizată de conştiinţă, modernitatea exclude singularităţile. După Deleuze, singura formă de sinteză este cea prin diferenţă. Filosoful francez este adeptul unei „gîndiri nomade", una care surprinde distribuţiile şi auto-unificările nomade ale singularităţilor fără a le falsifica prin presupunerea unui principiu sintetic exterior. Or, exact acest din urmă lucru are loc atunci cînd gîndirea modernă instituie eul ca principiu. Presupunînd identitatea, sau cel puţin continuitatea asemănărilor, eul nu

[93] KSA 12, 2 [91], p. 106 (VP, § 518, p. 335).
[94] KSA 11, 25 [408], p. 119.
[95] KSA 9, 6 [70], p. 211.
[96] KSA 12, 7 [60], p. 315 (VP, § 481, p. 317).

poate fi modelul adecvat al individuaţiei. Fiecare individ este plural, divizibil, conţinîndu-şi deci în sine diferenţa. Multiplicitatea internă este aceea a seriilor de raporturi diferenţiale, a singularităţilor pre-individuale[97].

Înţelegerea sinelui ca o reţea complexă poate fi întîlnită atît în cadrul neopragmatismului american, bunăoară la Rorty, cît şi în mediul postmodern continental, cum ar fi în teoretizările lui Lyotard. Pentru Rorty, sinele este o colecţie de stări mentale (convingeri, dorinţe, dispoziţii), şi nu un receptacol al tuturor stărilor. Prin această idee este de fapt criticat modelul tradiţional al sinelui, înţeles ca un „ochi interior", înzestrat cu funcţia de a inspecta toate stările interioare. Sinele nu este o esenţă, un punct central de întîlnire a unor acte interioare. După Rorty, sinele este doar „o reţea de convingeri şi dorinţe care se ţes permanent de la sine, fără intervenţia unui «maestru ţesător»" (*Eseuri filosofice I*: *Obiectivitate, relativism şi adevăr*). O importantă funcţie în organizarea internă a sinelui o au metaforele, graţie cărora iau naştere noi jocuri de limbaj şi are loc redescrierea de sine. La Rorty, metafora ocupă locul care îi era alocat adevărului în teoria reprezentaţionalistă clasică. Pe urmele lui Nietzsche şi Freud, Rorty susţine ideea contingenţei sinelui. Modelul acestei concepţii asupra sinelui este cel al autocreaţiei poetice, atît de prezent în romantism.

Lyotard analizează şi el pluralitatea imanentă ego-ului, realizînd astfel o critică a subiectului cartezian. Probei îndoielii universale nu îi rezistă eul cugetător, ci fraza şi timpul[98]. „Eu mă îndoiesc" şi celelalte „fraze prime" presupun limbajul, adică totalitatea frazelor posibile într-o

[97] Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, ed. cit., p. 331.

[98] Jean-François Lyotard, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984, pp. 93-94.

limbă dată. După autorul francez, afirmaţia conform căreia o frază este primă presupune, de fapt, seria temporală a frazelor în care aceasta se prezintă ca fiind primă. „Eu mă îndoiesc" presupune nu doar limbajul şi operatorul serial (succesiunea), ci şi o frază anterioară de care se leagă, modificînd regimul după care aceasta îşi prezintă universul. Acelaşi univers care era asertat devine acum problematic.

În acelaşi registru poate fi plasat demersul lui Habermas, care face o genealogie a filosofiei moderne a subiectului. Trăsătura principală a acesteia este, după el, autoreflecţia. Graţie acesteia din urmă (adică puterii de a ne reprezenta propriile reprezentări, de a gîndi asupra propriilor gînduri) conştiinţa e înţeleasă ca o conştiinţă de sine. După Habermas, ieşirea din filosofia subiectului nu poate urma proiectul nietzschean al criticii raţiunii, nici continuările sale pe linia metafizicii sau prin teoria puterii (Foucault). Filosofia conştiinţei trebuie înlocuită printr-o paradigmă a înţelegerii (proprie subiecţilor capabili de limbaj şi acţiune). Care este mecanismul de formare a sinelui? Habermas face apel la noţiunea wittgensteiniană de *urmare a unei reguli*. Or, regulile presupun limbajul şi intersubiectivitatea. Limbajul este mediul acţiunii comunicative, iar fără el nu s-ar putea realiza înţelegerea regulilor şi nici consensul alethic. Iar asumarea de reguli nu este un act privat, ci public. Relaţia interpersonală se constituie în manieră lingvistică: „Atunci cînd eul împlineşte un act de limbaj, participanţii intră într-o relaţie interpersonală" (*Discursul filosofic al modernităţii*).

Habermas propune reconstrucţia conceptului de raţiune, văzînd raţiunea comunicativă ca alternativă la raţiunea instrumentală. El consideră că filosofia nu îşi mai poate asuma sarcina de a fi un tribunal al raţiunii pure, ci trebuie să devină o formă de intervenţie socială. Ea are funcţia de emancipare comunicativă, spre deosebire de

epistemologia clasică, dominată de raţionalitatea de tip instrumental (acţiunea în raport cu scopuri). În baza acestor consideraţii, Habermas realizează o critică a obiectivismului, prin tematizarea raportului dintre cunoaştere şi interese. Astfel, adevărul propoziţiilor trebuie legat de intenţiile vieţii trăite în acord cu binele, şi nu de corespondenţa cu realitatea exterioară. Lumea nu se reduce la conceptul ştiinţific de realitate fizică, Habermas folosind conceptul husserlian de *Lebenswelt*. Acesta din urmă este utilizat pentru a susţine că realitatea socială este o construcţie ale cărei trăsături sunt chiar cele ale actelor de comunicare: aptitudinile individuale, cunoaşterea modurilor de raportare la situaţii, practicile dobîndite în societate, convingerile, asumarea unui orizont moral, cadrele interpretative transmise, adică limbajul şi cultura (*Teoria acţiunii comunicative*, II). În esenţă, *Lebenswelt* este chiar „locul transcendental în care se întîlnesc cel care vorbeşte şi cel care ascultă".

2. Sinele în chestiune

O chestionare poate chiar mai radicală a eului, menită să-i reveleze acestuia propriile sale limite, poate fi regăsită în gîndirea care se mişcă în perimetrul religiei şi al experienţei religioase. Pus în faţa propriei sale finitudini, eul poate descoperi dispoziţii radicale care îi permit să se ridice deasupra condiţiei sale obişnuite, sau se poate simţi chemat să realizeze o formă de comuniune cu transcendentul. Să amintim cîteva analize de acest fel.

Primul exemplu este cel al lui Kierkegaard. În *Fărîme filosofice*, el porneşte de la ideea că intelectul (gîndirea) vrea să descopere ceea ce nu poate fi gîndit, iar astfel se izbeşte de necunoscut, adică de zeu. Prin urmare, necunoscutul apare aici ca limită, ca graniţa la care gîndirea ajunge mereu, ca diferitul absolut la care gîndirea nu are

acces. „Intelectul ni l-a adus pe zeu cît se poate de aproape şi totuşi la fel de îndepărtat”[99]. Această diferenţă absolută, care este în fapt chiar păcatul, nu poate fi păstrată. Ea poate fi însă parcursă de către om doar dacă Zeul îi este învăţător. Căci zeul îl învaţă pe om conştiinţa păcatului, venind în întîmpinarea sa din iubire. Învăţătorul este ocazia şi condiţia pentru înţelegerea adevărului, scrie filosoful danez. Paradoxul revelează faptul că intelectul este absurdul. Atunci intelectul se dă la o parte, făcînd loc credinţei[100]. Paradoxul constă în faptul că veşnicul şi istoricul se unesc[101]. Iar paradoxul este chiar Christos. Trecerea de la existenţa neautentică la cea autentică presupune un salt, o alegere reflectată care angajează omul în totalitatea sa, conversiunea religioasă (decizia radicală este aceasta: pentru Dumnezeu sau împotriva sa). Dar, arată Kierkegaard, decizia se ia într-o clipă, iar clipa hotărîrii este o nebunie. Clipa (*kairos*) este o sinteză între timp şi eternitate. Zeul se arată incognito; ia chip de slugă tocmai pentru că el este absolut altul, dincolo de închipuirea omenească[102]. Întrucît învăţăcelul (omul) se găseşte în ne-adevăr, adevărul este primit din afara fiinţei sale (deci nu se descoperă nici prin reamintire, precum la Platon, nici ca autoconstituire în istorie, cum credea Hegel). De la neadevăr la adevăr este un salt. De aceea clipa este hotărîtoare. Insistenţa asupra conceptului de clipă reprezintă o critică la adresa tezei continuităţii timpului, aşa cum apărea ea la Hegel, pentru care clipele sunt doar momente ale temporalizării absolutului. Nu e vorba despre adevărul-certitudine (al filosofilor), ci adevărul este însuşi Dumnezeul lui Abraham şi Isaac

[99] Søren Kierkegaard, *Fărîme filosofice*, traducere de Adrian Arsinevici, Iaşi, Editura Synposion, 1994, p. 62.
[100] *Ibidem*, p. 68.
[101] *Ibidem*, p. 77.
[102] *Ibidem*, pp. 80-81.

(Dumnezeul revelaţiei), un Dumnezeu al paradoxului, al absurdului. Adevărul este deci experienţă trăită.

Mutaţia spirituală a omului aflat în starea căderii este posibilă prin intermediul angoasei. Există o angoasă a libertăţii, ca angoasă în faţa posibilului, a viitorului (alt mod de a trăi *nimicul*). Apoi, angoasa poate apărea ca o conştientizare a despărţirii omului de eternitate (angoasa în faţa faptului de a fi aruncat în lume), iar pe seama ei apare nostalgia eternităţii (transformarea, prin credinţă, a timpului în eternitate). Apoi, există angoasa ca ameţeală a spiritului în faţa neantului, care exercită o putere de atracţie permanentă. „Angoasa poate fi asemănată cu ameţeala. Cel al cărui ochi ajunge să privească în jos în hăul căscat ameţeşte. Care să fie pricina? Atît ochiul, cît şi prăpastia; căci dacă nu s-ar fi uitat în jos... Tot aşa este şi angoasa, *ameţeala libertăţii*, care survine cînd spiritul vrea să instituie sinteza, la care libertatea scrutează în jos în propria-i posibilitate, agăţîndu-se de finit şi ţinîndu-se de el. În această ameţeală se prăbuşeşte libertatea”[103]. După Kierkegaard, sinele este o sinteză, dar nu de tip hegelian, ci o sinteză ca paradox, în care elementele opuse sunt accentuate. „Sinele este un raport care se raportează la sine însuşi sau este acel ceva din raport prin care raportul se raportează la el însuşi; sinele nu este raportul, ci faptul că raportul se raportează la sine”. Realizarea sinelui, adică a sintezei, reprezintă o sarcină a omului. Or, sinteza nu se poate realiza decît cu concursul divinului: „Raportîndu-se la sine însuşi şi voind să fie el însuşi, sinele se întemeiază în mod transparent în puterea care l-a instituit”.

[103] Søren Kierkegaard, *Scrieri I (Conceptul de anxietate)*, traducere de Adrian Arsinevici, Timişoara, Editura Amarcord, 1998, p. 99.

Omul este o sinteză suflet-trup, infinit-finit, eternitate-timp, posibilitate-necesitate, libertate-necesitate. Iar eşecurile realizării sinelui trebuie privite ca forme ale *nihilismului*. Ele sunt descrise de Kierkegaard ca ipostaze ale disperării[104]. Originea disperării este raportul greşit (sinteza eronată), dar şi faptul de a nu fi conştient de propriul sine, de sarcina de a avea un sine. Există o disperare pentru ceva anume (eul se detestă pe sine pentru că n-a reuşit să devină acel lucru), dar şi o disperare pentru sine (a voi să fii tu însuţi). Apoi, există o disperare a finitului (lipsa infinitului) şi o disperare a infinitului (lipsa finitului, precum în romantism, unde asistăm la evadarea în imaginaţie şi la absenţa limitei). Totodată, există o disperare a necesităţii (totul e necesar, determinat; există o disperare a lui Dumnezeu, pentru care toate posibilităţile se realizează, şi o disperare a omului, atunci cînd nimic nu e posibil), dar şi o disperare a posibilităţii (proiectarea de posibilităţi care nu se realizează niciodată, sinele fiind neîmplinit: melancolia, fantasticul, dorinţa). În definitiv, nihilismul aparţine omului disperat care încă n-a făcut saltul în credinţă. Kierkegaard sugerează că depăşirea nihilismului presupune o destrucţie a tradiţiei, adică a lăsa deoparte secolele care ne despart de creştinismul originar. În anumite dispoziţii existenţiale, omul se află în clipa privilegiată a deciziei: sau se predă disperării, sau face saltul în credinţă. În această decizie, omul ajunge să nu se mai afle în faţa nimicului, ci în faţa lui Dumnezeu. Această situaţie poate fi echivalată cu *depăşirea nihilismului*.

O serioasă punere în chestiune a statutului eului întîlnim în fenomenologia franceză orientată către teologie, din a doua jumătate a secolului trecut. Levinas este un

[104] Søren Kierkegaard, *Boala de moarte*, traducere de Mădălina Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1999.

exemplu strălucit. Refuzînd neutralitatea demersului totalizant al ontologiei, gînditorul francez surprinde maniera în care eul este expus transcendenţei Celuilalt[105]. Deşi scenariul rămîne unul fenomenologic, asistăm la o radicală mutaţie în cîmpul fenomenologiei. Celălalt nu mai este constituit de către *ego* prin actele sale intenţionale, ci, dimpotrivă, Celălalt este cel care îmi revelează propriul sine, care este astfel chemat să-şi afle adevărul. În fapt, Celălalt nu mai e subsumabil sinelui, deşi mă interpelează într-o proximitate anterioară identităţii de sine a eului meu. Tocmai pentru că nu e subsumabilă logicii identităţii şi a totalităţii, relaţia cu Celălalt scapă ontologiei, trimiţînd către „altceva decît a fi". Acelaşi-ul este pus sub semnul întrebării de către Celălalt, este „deposedat" de falsa lui identitate de sine. Structura fundamentală a subiectivităţii este responsabilitatea faţă de celălalt. Responsabilitatea este o relaţie asimetrică: sunt responsabil faţă de celălalt fără să aştept ceva în schimb.

Jean-Luc Marion se opreşte asupra aceleiaşi relaţii dintre om şi transcendenţa divinului. După el, subiectivitatea umană poate fi înţeleasă numai dacă asumăm ideea distanţei dintre Dumnezeu şi om. Hölderlin a arătat foarte bine că „intimitatea relaţiei dintre Dumnezeu şi oameni creşte pe măsura distanţei dintre ei"[106]. Această distanţă trebuie conservată (nu trebuie „umplută" cu diverşi idoli), forma cea mai adecvată fiind cea a imitaţiei lui Dumnezeu. Aşa cum crede Marion, retragerea divinului poate fi surprinsă mai adecvat în evenimentul liturgic al proslăvirii, în care eul se abandonează pe sine în favoarea lui

[105] Emmanuel Lévinas, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere de Marius Lazurca, Iaşi, Polirom, 1999.

[106] Jean-Luc Marion, *Idolul şi distanţa*, traducere de Tinca Prunea-Bretonnet şi Daniela Pălăşan, Bucureşti, Humanitas, 2007.

Dumnezeu. Înţelegerea acestuia nu poate fi pe cale conceptuală, ci doar prin credinţă (necesită actul iubirii, renunţarea la lumea vizibilă şi trecerea către invizibil, imitarea actului christic, singurul care a dat sens distanţei divine). Astfel, individul devine persoană prin iubire şi prin libertatea deciziei morale. O primă redefinire a subiectivităţii are loc în lucrarea *Reducţie şi donaţie*, unde subiectul apare ca *interpelat* (cel care trebuie să răspundă unui apel)[107]. Marion arată că această figură a subiectului este total diferită de subiectul filosofiei moderne, dar chiar şi de *Dasein*-ul heideggerian: apelul este anterior mie însumi, iar astfel eul este deposedat de forma sa nominativă (eul nu mai este nici transcendental, nici constituant; totodată, *Dasein* ar trebui văzut ca fiind mai curînd *Da* decît *Sein*, aici-ul unde fiinţa se arată ca un oaspete, şi nu ca un stăpîn). Este un „subiect fără subiectivitate", „mine-le": apelul (chemarea) mă solicită să o identific, să o recunosc, fără a şti însă care este sursa ei (tocmai indeterminarea acesteia este aici importantă). Eu sunt de la început deja-interpelat, arată Marion; interpelarea este deci prealabilă oricărui subiect. Alt termen important, utilizat în lucrarea *Fiind dat*, este cel de *adonat*: conştiinţa darului face imposibilă conceperea unui sine autarhic, care nu datorează nimic nimănui şi care se constituie singur pe sine[108]. Trebuie să ne supunem evenimentului darului ca unuia perfect contingent, despre care nu ştim nimic. Aceasta este şi noua structură a fenomenelor (numite de către Marion „saturate"): ele nu sunt constituite de către un ego, ci acesta se găseşte în faţa

[107] Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

[108] Jean-Luc Marion, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, traducere de Maria-Cornelia şi Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2003.

unor fenomene care se arată de la sine, devenind martorul lor. Eul se caracterizează astfel prin receptivitate şi pasivitate. Eul este constituit de către fenomen, care îl depăşeşte în întregime, şi nu invers. În loc de „eu gîndesc" e mai adecvat să vorbim despre „eu simt", „eu sunt afectat" (ideea aceasta conţine o raportare la Kant: trebuie să susţinem primatul sensibilităţii asupra intelectului). Asistăm astfel şi la o depăşire a intenţionalităţii, în locul ei apărînd surpriza, pura revendicare a unui răspuns. Donaţia este limitată de finitudinea adonatului, a cărui unică funcţie este de a primi ceea ce se donează de la sine. Acest nou subiect nu mai este unul metafizic, şi nici nu ocupă locul central pe care l-a avut subiectul de tip metafizic.

BIBLIOGRAFIE

Afloroaei, Ştefan, *Ipostaze ale raţiunii negative. Scenarii istorico-simbolice*, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1991.

Afloroaei, Ştefan, „Descartes. Înţelegerea lumii ca fabulă", în Mircea Flonta (ed.), *Descartes-Leibniz. Ascensiunea şi posteritatea raţionalismului clasic*, Bucureşti, Editura Universal Dalsi, 1998.

Afloroaei, Ştefan, *Metafizica noastră de toate zilele. Despre dispoziţia speculativă a gîndirii şi prezenţa ei firească astăzi*, Bucureşti, Humanitas, 2008.

Aquin, Thomas von, *Über die Trinität. Eine Auslegung der gleichnisnamigen Schrift des Boethius*, Übersetzung und Erläuterungen von Hans Lenz, Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1988.

Aquinas, Saint Thomas, *Summa contra Gentiles*, Book One: *God*, Translated, with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis, London, University of Notre Dame Press, 1975.

Aquinas, Saint Thomas, *Summa contra Gentiles*, Book Two: *Creation*, Translated, with an Introduction and Notes, by James F. Anderson, London, University of Notre Dame Press, 1975.

Aquino, Thoma de, *Summa theologiae*, I, traducere de Gheorghe Sterpu şi Paul Găleşanu, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1997.

Aquino, Thomas de, *De ente et essentia (Despre fiind şi esenţă)*, traducere de Eugen Munteanu, Iaşi, Editura Polirom, 1998.

Aristotel, *Fizica*, traducere de N.I. Barbu, Iaşi, Editura Moldova, 1995.

Aristotel, *Metafizica*, traducere, comentariu şi note de Andrei Cornea, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Bucureşti, Humanitas, 2007.

Aubenque, Pierre, *Problema fiinţei la Aristotel*, traducere de Daniela Gheorghe, Bucureşti, Editura Teora, 1998.

Avicenna, *Das Buch der Genesung der Seele. Eine philosophische Enziklopädie Avicennas*, II. Serie: *Die Philosophie*, Vierte Summa (*Die Metaphysik Avicennas enthaltend die Metaphysik, Theologie, Kosmologie und Ethik*), übersetzt und erläutert von M. Horten, Halle & New York, Verlag von Rudolf Haupt, 1907.

Baciu, Claudiu, „Subiectul ca temă a filosofiei transcendentale", *Revista de filosofie*, tom XLV, nr. 5/1998.

Bacon, Francis, *Noul Organon*, traducere de N. Petrescu şi M. Florian, Bucureşti, Editura Academiei, 1957.

Baudrillard, Jean, *Sistemul obiectelor*, traducere de Horia Lazăr, Cluj, Editura Echinox, 1996.

Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger*, tome 2, Paris, Les Éditions de Minuit, 1973.

Beaufret, Jean, *Dialogue avec Heidegger*, IV (*Le chemin de Heidegger*), Paris, Les Éditions de Minuit, 1985.

Bellu, Niculae, „Transcendentalul în pasul filosofiei de la Kant la Fichte", *Revista de filosofie*, tom XXXIX, nr. 5/1992.

Boetius, *De trinitate*, capitolul IV, în Boetius şi Salvianus, *Scrieri*, Bucureşti, Editura I.B.M.B.O.R., 1992.

Bondor, George, *Dansul măştilor. Nietzsche şi filozofia interpretării*, Bucureşti, Humanitas, 2008.

Bondor, George, „Metafizică şi fenomenologie în gîndirea lui Hegel", în *Analele Universităţii din Craiova. Seria Filosofie*, nr. 28 (2) /2011, pp. 15-31.

Borsche, T., „Metaphysik" (VI: Neuzeit), în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel, Schwabe.

Bouveresse, Renée, „Introduction: la métaphysique, son évolution et son âge d'or", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Bréhier, Émile, *Filosofia lui Plotin*, traducere de Dan Ungureanu, Timişoara, Editura Amarcord, 2000.

Brisson, Luc, „Un si long anonymat", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris & Laval, Librairie philosophique J. Vrin & Les Presses de l'Université Laval, 1999.

Brun, Jean, *Neoplatonismul*, traducere de Cătălin Anghelina, Bucureşti, Editura Teora, 2000.

Capelle, Philippe, „La question philosophique de Dieu en théologie chrétienne", în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, Paris, Ed. Beauchesne, 1996.

Carnap, Rudolf, *Depăşirea metafizicii prin analiza logică a limbajului*, traducere de Alexandru Boboc, în *Filosofie contemporană*, texte alese, traduse şi comentate de Alexandru Boboc şi Ioan N. Roşca, Bucureşti, Editura Garamond, f. a.

Castillo, Monique, „Kant et la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Călinescu, Matei, *Cinci feţe ale modernităţii*, traducere de Tatiana Pătrulescu şi Radu Ţurcanu, Bucureşti, Editura Univers, 1995.

Cesa, Claudio, „Metaphysische Themen bei Fichte", în Dieter Henrich & Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Cloeren, H.J., „Metaphysikkritik", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel, Schwabe.

Comte, Auguste, *Discours sur l'esprit positive* (1844), Paris, Vrin, 1983.

Coujou, Jean-Paul, „Suárez et la renaissance de la métaphysique", în F. Suárez, *Disputes métaphysiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998, pp. 7-45.

Couloubaritsis, Lambros, „La métaphysique s'identifie-t-elle à l'ontologie?", în *Herméneutique et ontologie. Hommage à Pierre Aubenque*, Paris, PUF, 1990, pp. 297-322.

Courtine, Jean-François, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

Deleuze, Gilles, *Logique du sens*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969.

Deleuze, Gilles, „Pensée nomade", în *Nietzsche aujourd'hui?*, tome 1 („Intensités"), Paris, Union Générale d'Editions, 1973.

Deleuze, Gilles, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1988.

Deleuze, Gilles, *Différence et répétition*, Paris, PUF, 1993.

Deleuze, Gilles, *La philosophie critique de Kant*, 3-e édition, Paris, PUF, 1994.

Derrida, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967 (*Scriitura şi diferenţa*, traducere de Bogdan Ghiu şi Dumitru Ţepeneag, Bucureşti, Editura Univers, 1998).

Derrida, Jacques, *Positions*, Paris, Editions de Minuit, 1972.

Derrida, Jacques, *De la grammatologie*; traducere parţială de Adriana Babeţi şi Delia Şepeţean-Vasiliu, în *Pentru o teorie a textului. Antologie „Tel Quel" 1960-1971*, Bucureşti, Editura Univers, 1980.

Derrida, Jacques, *Psyché. Inventions de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1987.

D'Hondt, Jacques, „La critique hegelienne et la métaphysique", *Revue de Synthèse*, avril-juin 1993.

D'Hondt, Jacques, *Hegel şi hegelianismul*, traducere de Nicolae Rîmbu, Iaşi, Editura Polirom, 1998.

Descartes, René, *Oeuvres*, publiées par Charles Adam et Paul Tannery, ed. 2, tome III, Paris, 1964-1974.

Descartes, René, *Discurs despre metoda de a ne conduce bine raţiunea şi a căuta adevărul în ştiinţe*, traducere de Daniela Rovenţa-Frumuşani şi Alexandru Boboc, Bucureşti, Editura Academiei Române, 1990.

Descartes, René, *Meditaţii despre filozofia primă*, I şi II, traducere de Constantin Noica, în *Două tratate filozofice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

Descartes, René, *Reguli de îndrumare a minţii*, traducere de Constantin Noica, în *Două tratate filozofice*, Bucureşti, Editura Humanitas, 1992.

Descartes, René, *Principiile filosofiei*, traducere de Ioan Deac, Bucureşti, Editura IRI, 2000.

Duhem, Pierre, *ΣΩΖΕΙΝ ΤΑ ΦΑΙΝΟΜΕΝΑ. Essai sur la notion de théorie physique de Platon à Galilée*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1990.

Dumoncel, Jean-Claude, „Comment s'orienter dans la métaphysique? Ontologie et système de l'existence", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Duve, Thierry De, *Au nom de l'art: pour une archéologie de la modernité*, Paris, Les Éditions de Minuit, Paris, 1989.

Espinoza, Miguel, „Science et métaphysique: le Démon de Laplace", in: *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Faes, Hubert, „Sciences et «fonction méta»", in: Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, Paris, Ed. Beauchesne, 1996.

Ferry, Luc, *Homo aestheticus. Inventarea gustului în epoca democratică*, traducere de Cristina şi Costin Popescu, Bucureşti, Editura Meridiane, 1997.

Fichte, J.G., *Doctrina ştiinţei*, traducere de Paul Blendea şi Radu Gabriel Pîrvu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

Fink, Eugen, *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1960.

Fink, Eugen, *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes"*, hrsg. von Jann Holl, Frankfurt am Main, Vittorio Kostermann, 1977.

Fink, Eugen, *Sein und Menschen. Vom Wesen der ontologischen Erfahrung*, hrsg. von Egon Schütz und Franz-Anton Schwarz, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1977.

Florian, Mircea, *Kant şi criticismul pînă la Fichte*, Bucureşti, Societatea română de filosofie, 1937.

Förster, Eckart, „Kants Metaphysikbegriff: vor-kritisch, kritisch, nach-kritisch", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Foucault, Michel, *Istoria nebuniei în epoca clasică*, traducere de Mircea Vasilescu, Bucureşti, Humanitas, 1996.

Foucault, Michel, *Cuvintele şi lucrurile. O arheologie a ştiinţelor umane*, traducere de Bogdan Ghiu şi Mircea Vasilescu, Bucureşti, Editura Univers, 1996.

Foucault, Michel, *Naşterea clinicii*, traducere de Diana Dănişor, Bucureşti, Editura Ştiinţifică, 1998.

Frère, Jean, „Aristote fondateur de la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Frère, Jean, „Platon précurseur de la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Fulda, Hans Friedrich, „Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", în R.-P. Horstmann (Hrsg.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt am Main, 1978.

Fulda, Hans Friedrich, „Ontologie nach Kant und Hegel", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Gasché, Rodolphe, *Le tain du miroir. Derrida et la philosophie de la réflexion*, traduit de l'américain par Marc Froment-Maurice, Paris, Galilée, 1995.

Gilson, Étienne, *Le thomisme. Introduction au système de Saint Thomas d'Aquin*, 2-e édition, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1922.

Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu. De la începuturile patristice pînă la sfîrşitul secolului al XIV-lea*, traducere de Ileana Stănescu, Bucureşti, Humanitas, 1995.

Greisch, Jean, *L'âge herméneutique de la raison*, Paris, Les Editions du Cerf, 1985.

Greisch, Jean, „La «fonction méta» dans l'espace contemporain du pensable", în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, Centenaire de la Faculté de Philosophie, Paris, Ed. Beauchesne, 1996.

Grondin, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

Haar, Michel, *La fracture de l'histoire. Douze essais sur Heidegger*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1994.

Hadot, Pierre, *Ce este filosofia antică?*, traducere de George Bondor şi Claudiu Tipuriţă, Iaşi, Editura Polirom, 1997.

Hadot, Pierre, *Plotin sau simplitatea privirii*, traducere de Laurenţiu Zoicaş, Iaşi, Editura Polirom, 1998.

Habermas, Jürgen, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, zweite Auflage, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1988.

Habermas, Jürgen, *Discursul filosofic al modernităţii. 12 prelegeri*, traducere de Gilbert V. Lepădatu, Ionel Zamfir şi Marius Stan, Bucureşti, Editura ALL, 2000.

Hegel, G.W.F. , *Ştiinţa logicii*, traducere de D.D. Roşca, Bucureşti, Editura Academiei, 1966.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede, în *Gesammelte Werke*, Band 9, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Wissenschaft der Logik*, *Erster Teil: Die objektive Logik*, *Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*, hrsg. von Friedrich Hogemann und Walter Jaeschke, în *Gesammelte Werke*, Band 21, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, unter Mitarbeit von Udo Rameil, hrsg. von Wolfgang Bonsiepen und Hans-Christian Lucas, în *Gesammelte Werke*, Band 20, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia ştiinţelor filozofice*, Partea întîi: *Logica*, traducere de D.D. Roşca, Virgil Bogdan, Constantin Floru şi Radu Stoichiţă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

Hegel, G.W.F., *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, Bucureşti, Editura IRI, 1995.

Heidegger, Martin, *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957.

Heidegger, Martin, „Die Seinsgeschichtliche Bestimmung des Nihilismus“, în *Nietzsche*, Band 2, Pfullingen, Neske, 1961.

Heidegger, Martin, „Phänomenologie und Theologie”, în *Gesamtausgabe*, Band 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (trad. rom. „Fenomenologie şi

teologie", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988).

Heidegger, Martin, „Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»", în *Gesamtausgabe*, Band 9 (*Wegmarken*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1976 (trad. rom. „Introducere la «Ce este metafizica?»", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988).

Heidegger, Martin, „Hegels Begriff der Erfahrung", în *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin, „Die Zeit des Weltbildes", în *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin, „Nietzsches Wort «Gott ist tot»", în *Holzwege*, 6., durchgesehene Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1980.

Heidegger, Martin, *Originea operei de artă*, traducere şi note de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Univers, 1982.

Heidegger, Martin, „Einführung in die Metaphysik", în *Gesamtausgabe*, Band 40, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1983 (trad. rom. *Introducere în metafizică*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Thomas Kleininger, Bucureşti, Editura Humanitas, 1999).

Heidegger, Martin, *Concepts fondamentaux*, texte établi par Petra Jaeger, traduit par P. David, Paris, Gallimard, 1985.

Heidegger, Martin, „Ontologie. Hermeneutik der Faktizität", în *Gesamtausgabe*, Band 63, hrsg. von Käte Bröcker-Oltmana, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1988.

Heidegger, Martin, „Scrisoare despre «umanism»", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988.

Heidegger, Martin, „Despre esenţa adevărului", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988.

Heidegger, Martin, „Ce este metafizica?", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988.

Heidegger, Martin, „Postfaţă la «Ce este metafizica?»", în *Repere pe drumul gîndirii*, traducere de Thomas Kleininger şi Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Editura Politică, 1988.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, 17-e Auflage, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993 (trad. rom. *Fiinţă şi timp*, traducere de Gabriel Liiceanu şi Cătălin Cioabă, Bucureşti, Humanitas, 2003).

Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 6. Auflage, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1998.

Heidegger, Martin, „Überwindung der Metaphysik", în *Gesamtausgabe*, Band 7 (*Vorträge und Aufsätze*), Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2000.

Henrich, Dieter, „Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas", în *Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987.

Henrich, Dieter, „Grund und Gang spekulativen Denkens", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Henrich, Dieter, „Warum Metaphysik?", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Hersch, Jeanne, „Trennung von Metaphysik und Ontologie bei Karl Jaspers", in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Hübner, Kurt, „Die Metaphysik und der Baum der Erkenntnis", in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Hume, David, *Cercetare asupra intelectului omenesc*, traducere de Mircea Flonta, Adrian-Paul Iliescu, Constanţa Niţă, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.

Hyppolite, Jean, *Logique et existence. Essai sur la Logique de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1961.

Janicaud, Dominique, „Phénoménologie et métaphysique", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin & Laval, Les Presses de l'Université Laval, 1999.

Jarczyk, Gwendoline & Labarrière, Pierre-Jean, La „Science Logique" comme „Métaphysique proprement dite" ou „Pure Philosophie Spéculative", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Jaulin, Annick „La philosophie première d'Aristote", în *La métaphysique*, „Dioti" 6 (Capes et Agrégation), CRDP Midi-Pyrénées, Ellipses, 1999.

Jolivet, Jean, „Aux origines de l'ontologie d'Ibn Sīnā", în *Etudes sur Avicennes*, dirigées par Jean Jolivet et Roshdi Rashed, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984.

Kamitz, Reinhard, *Ein Beitrag zum Problem der Metaphysik*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Hein, 1964.

Kant, Immanuel, *Prolegomene la orice metafizică viitoare care se va putea înfăţişa drept ştiinţă*, traducere de Mircea Flonta şi Thomas Kleininger, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1987.

Kant, Immanuel, *Critica raţiunii pure*, traducere de Nicolae Bagdasar şi Elena Moisuc, Bucureşti, Editura IRI, 1994.

Kant, Immanuel, *Logica generală*, traducere de Alexandru Surdu, Bucureşti, Editura Trei, 1996.

Kierkegaard, Søren, *Fărîme filosofice*, traducere de Adrian Arsinevici, Iaşi, Editura Synposion, 1994.

Kierkegaard, Søren, *Scrieri I (Conceptul de anxietate)*, traducere de Adrian Arsinevici, Timişoara, Editura Amarcord, 1998.

Kierkegaard, Søren, *Boala de moarte*, traducere de Mădălina Diaconu, Bucureşti, Humanitas, 1999.

Kobusch, Th., „Metaphysik", în *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 5, Basel, Schwabe.

Kofman, Sarah, *Nietzsche et la métaphore*, Paris, Payot, 1972.

Kofman, Sarah, *Nietzsche et la scène philosophique*, Paris, Union Générale d'Éditions, 1979.

Laruelle, François, „Marges et limites de la métaphysique", în *Encyclopedie philosophique universelle*, tome I (L'univers philosophique), ed. 2, Paris, PUF, 1991.

Leibniz, G.W., *Opuscules et fragments inédits*, Extraits des manuscrits de la Bibliothèque royale de Hanovre, éd. L. Couturat, Paris, Félix Alcan, 1903.

Leibniz, G.W., *Monadologia*, traducere de Constantin Floru, Bucureşti, Editura Humanitas, 1994.

Leibniz, G.W., *Disertaţie metafizică*, traducere de Constantin Floru, Bucureşti, Humanitas, 1996.

Leibniz, G.W., *Eseuri de teodicee. Asupra bunătăţii lui Dumnezeu, a libertăţii omului şi a originii răului*, traducere de Diana Murărașu şi Ingrid Ilinca, Iaşi, Editura Polirom, 1997.

Lévinas, Emmanuel, *Totalitate şi infinit. Eseu despre exterioritate*, traducere de Marius Lazurca, Iaşi, Polirom, 1999.

Libera, Alain de, *Cearta universaliilor. De la Platon la sfîrşitul Evului Mediu*, traducere de Ilie Gyurcsik şi Margareta Gyurcsik, Timişoara, Editura Amarcord, 1998.

Libera, Alain de, „Genèse et structure des métaphysiques médiévales", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris & Laval, Librairie philosophique J. Vrin & Les Presses de l'Université Laval, 1999.

Lyon, David, *Postmodernitatea*, traducere de Luana Schidu, Bucureşti, Editura Du Style, 1998.

Lyotard, Jean-François, *Le différend*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1984.

Lyotard, Jean-François, *Condiţia postmodernă. Raport asupra cunoaşterii*, traducere de Ciprian Mihali, Bucureşti, Editura Babel, 1993.

Marion, Jean-Luc, *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1975.

Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1989.

Marion, Jean-Luc, „L'autre philosophie première et la question de la donation", în Philippe Capelle (éd.), *Le statut contemporain de la philosophie première*, Centenaire de la Faculté de Philosophie, Paris, Ed. Beauchesne, 1996.

Marion, Jean-Luc, „La science toujours recherchée et toujours manquante", în Jean-Marc Narbonne & Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris & Laval, Librairie philosophique J. Vrin & Les Presses de l'Université Laval, 1999.

Marion, Jean-Luc, *Fiind dat. O fenomenologie a donaţiei*, traducere de Maria-Cornelia şi Ioan I. Ică jr, Sibiu, Deisis, 2003.

Marion, Jean-Luc, *Idolul şi distanţa*, traducere de Tinca Prunea-Bretonnet şi Daniela Pălăşan, Bucureşti, Humanitas, 2007.

Mattéi, Jean-François, „Le quadrupule fondement de la métaphysique", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris & Laval, Librairie philosophique J. Vrin & Les Presses de l'Université Laval, 1999.

Meyer, Michel, *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1988.

Misrahi, Robert, „La métaphysique de Spinoza", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Dincolo de bine şi de rău. Preludiu la o filozofie a viitorului*, traducere de Francisc Grünberg, Humanitas, Bucureşti, 1991.

Nietzsche, Friedrich, *Ştiinţa voioasă. Genealogia moralei. Amurgul idolilor*, Bucureşti, Humanitas, 1994.

Nietzsche, Friedrich, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Neuausgabe, Berlin/New York, Walter de Gruyter & München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Voinţa de putere. Încercare de transmutare a tuturor valorilor*, traducere de Claudiu Baciu, Oradea, Editura Aion, 1999.

Nietzsche, Friedrich, *Omenesc, prea omenesc. O carte pentru spirite libere*, I şi II, în *Opere complete*, vol. 3, traducere de Simion Dănilă, Timişoara, Editura Hestia, 2000.

Nodé-Langlois, Michel, „L'existentialisme métaphysique de Thomas d'Aquin", în *La métaphysique*, „Dioti" 6 (Capes et Agrégation), CRDP Midi-Pyrénées, Ellipses, 1999.

Parain, Brice, *Logosul platonician*, traducere de Monica Jităreanu, Bucureşti, Editura Univers Enciclopedic, 1998.

Pavel, Toma, *Mirajul lingvistic. Eseu asupra modernizării intelectuale*, Bucureşti, Editura Univers, 1993.

Payot, Roger, „Fin de la métaphysique et mort de Dieu", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Pätzold, Detlev, „Hegels Metaphysikbegriff im Lichte seiner Darstellung der aristotelischen und der scholastischen Metaphysik", în Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Pautrat, Bernard, *Versions du soleil. Figures et systèmes de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1971.

Planty-Bonjour, Guy, „Une phénoménologie sans phénomène", în Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Platon, *Republica*, în *Opere*, vol. V, traducere de Andrei Cornea, Bucureşti, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1986.

Platon, *Phaidros*, traducere de Gabriel Liiceanu, Bucureşti, Humanitas, 1993.

Platon, *Banchetul*, traducere de Petru Creţia, Bucureşti, Humanitas, 1995.

Plotin, *Opere*, vol. I, traducere, lămuriri preliminare şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2003.

Plotin, *Opere*, vol. III, traducere, lămuriri preliminare, studiu şi note de Andrei Cornea, Bucureşti, Humanitas, 2009.

Pöggeler, Otto, „Fragment aus einer Hegelschen Logik, Mit einem Nachwort zur Entwicklungsgeschichte von Hegels Logik", *Hegel-Studien*, Band 2, 1963 (Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag).

Pöggeler, Otto, „Phénoménologie et métaphysique selon Hegel", în Jean-Luc Marion et Guy Planty-Bonjour (éds.), *Phénoménologie et métaphysique*, PUF, Paris, 1984, pp. 17-36.

Pöggeler, Otto, *Drumul gîndirii lui Heidegger*, traducere de Cătălin Cioabă, Bucureşti, Editura Humanitas, 1998.

Renaut, Alain, *Era individului. Contribuţie la o istorie a subiectivităţii*, traducere de Codrin Ciubotaru, Iaşi, Editura Institutul European, 1998.

Robin, Léon, *Platon*, traducere de Lucia Magdalena Dumitru, Bucureşti, Editura Teora, 1996.

Rorty, Richard, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, 1979.

Rorty, Richard, *Contingenţă, ironie şi solidaritate*, traducere de Corina Sorana Ştefanov, Bucureşti, Editura ALL, 1998.

Rorty, Richard, „Istoriografia filosofiei: patru genuri", în *Eseuri filosofice*, vol. 3 (*Adevăr şi progres*), traducere de Mihaela Căbulea, Bucureşti, Editura Univers, 2003, pp. 185-216.

Schelling, F.W.J., *Sistemul idealismului transcendental*, traducere de Radu Gabriel Pîrvu, Bucureşti, Editura Humanitas, 1995.

Schweidler, Walter, *Die Überwindung der Metaphysik: Zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

Scotus, John Duns, *Questions on the Metaphysics of Aristotle*, Books One-Five, translated by Girard J. Etzkorn and Allan B. Wolter, New York, Franciscan Institute Publications St. Bonaventure University, 1997.

Seigfried, Hans, *Wahrheit und Metaphysik bei Suarez*, Bonn, H. Bouvier u. Co. Verlag, 1967.

Suárez, F., *Disputes métaphysiques*, texte intégral présenté, traduit et annoté par Jean-Paul Coujou, Paris, Vrin, 1998.

Theunissen, Michael, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1980.

Trottmann, Christian, „Questions de métaphysique au Moyen Âge et à la Renaissance", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Tuschling, Burkhardt, „Fortschritte der Metaphysik von Kant zu Hegel?", in Dieter Henrich u. Rolf-Peter Horstmann (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Vattimo, Gianni, *Introduction à Heidegger*, traduit par Jacques Rolland, Paris, Les Éditions du Cerf, 1985.

Vattimo, Gianni, *Sfîrşitul modernităţii. Nihilism şi hermeneutică în cultura postmodernă*, traducere de Ştefania Mincu, Constanţa, Editura Pontica, 1993.

Vaysse, Jean-Marie, „Spinoza et le problème de la métaphysique", în *La métaphysique*, „Dioti" 6 (Capes et Agrégation).

Vidal-Rosset, Joseph, „La critique positiviste de la métaphysique", în *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Vieillard-Baron, Jean-Louis, „Hegel, Bergson et le sens de la métaphysique", in *La métaphysique*, ouvrage dirigé par Renée Bouveresse, Paris, Ellipses Éditions, 1999.

Volpi, Franco, „Wittgenstein et Heidegger: le «dépassement» de la métaphysique entre philosophie analytique et philosophie continentale", în Jean-Marc Narbonne et Luc Langlois (éds.), *La métaphysique. Son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris & Laval, Librairie philosophique J. Vrin & Les Presses de l'Université Laval, 1999.

Weber, Max, *Wissenschaft als Beruf*, 5. Aufl., Berlin, Duncker & Humblot, 1967.

Weckwerth, Christine, *Metaphysik als Phänomenologie. Eine Studie zur Entstehung und Struktur der Hegelschen „Phänomenologie des Geistes"*, Würzburg, Könighausen & Neumann, 2000.

Wolff, Christian, *Gesammelte Werke*, I. Abteilung (Deutsche Schriften), Band I: *Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in Erkenntnis der Wahrheit*, herausgegeben und bearbeitet von Hans Werner Arndt, Hildesheim & New York, Georg Olms Verlag, 1965.

În aceeaşi colecţie au apărut:

Teodora Manea,
Recuperarea categoriilor în filosofia contemporană

Bogdan Olaru,
Ideea de ştiinţă riguroasă

Paul Balahur,
Personalitate şi creaţie în etica modernă

Gerard Stan,
Ordinea naturii şi legile ştiinţei

Elena Bondor,
Ştefan Lupaşcu în perspectiva logicii „dialectice"

Carmen Magdalena Stan,
Relaţia suflet-corp în metafizica modernă

Gerard Stan,
Cunoaştere şi adevăr

Adrian Muraru,
Libertate şi liber arbitru la Origen

Bogdan Olaru (coordonator),
Controverse etice în epoca biotehnologiilor

George Bondor, Corneliu Bîlbă (coordonatori),
Adevăr hermeneutic şi locuri obscure

Ana Maria Pascal,
Pragmatismul şi „sfârşitul" metafizicii

Cristian Nae,
Arta după sfârşitul artei. Danto şi redefinirea operei de artă

Viorel Ţuţui,
Apriorismul contemporan: dezbateri epistemologice

Ioan-Alexandru Grădinaru,
Limbaj şi discursivitate în filosofia americană a secolului XX

George Bondor (editor),
Sensuri ale corpului

Corneliu D. Bîlbă,
Hermeneutică și discontinuitate.
Studii de arheologie discursivă

Tarciziu-Cristofor Șerban,
Revelații ale metaforei biblice. Dimensiunea lingvistică, teologică și etică a metaforei militare din Biblie

Dana Țabrea,
Dezvoltarea metafizicii ca hermeneutică.
Robin George Collingwood. O filosofie practică

George Bondor,
Imagine și text

Seria TEXTE FUNDAMENTALE

John Rawls,
O teorie a dreptății